

¿Qué significa hablar?

Economía de los intercambios lingüísticos

AKAL / UNIVERSITARIA

PIERRE BOURDIEU

¿QUÉ SIGNIFICA HABLAR?



AKAL

Maqueta RAG



Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
ISBN: 84-7600-050-2
Depósito legal: M. 38.399-1985
Impreso en GREFOL, S. A., Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En el ensayo para introducir en Filosofía el concepto de magnitud negativa, Kant imagina un hombre de diez grados de avaricia que se esfuerza en doce grados en amar a su prójimo mientras que otro, avaro de tres grados, y capaz de una intención similar de siete grados, produce una acción generosa de cuatro grados; para concluir que el primero es moralmente superior al segundo aunque, medido por el acto —dos grados contra cuatro—, sea indiscutiblemente inferior. Quizá deberíamos someter a un análisis aritmético semejante los méritos para juzgar los trabajos científicos... Las ciencias sociales, sin lugar a dudas, están al lado del avaro de diez grados y seguramente se tendría una apreciación más justa de sus méritos si se supiera tomar en cuenta, como Kant, las fuerzas sociales sobre las que deben triunfar. Lo que nunca es tan cierto como cuando se trata del objeto de esa disciplina cuyo imperio se ejerce sobre el conjunto de las ciencias sociales, esa lengua una e indivisible, fundada, según Saussure, en la exclusión de toda variación social inherente, o, según Chomsky, sobre el privilegio concedido a las propiedades formales de la gramática en detrimento de las coerciones funcionales.

Por haber emprendido, un poco antes del acmé de la moda, un trabajo académico —que afortunadamente no llegó a publicarse nunca— donde me apoyaba en una «lectura» metódica del *curso de lingüística general* para intentar fundar una «teoría general de la cultura», he sido quizás más sensible que otros a los efectos más visibles del dominio ejercido por esa disciplina soberana, trátese de transcripciones literales de escritos teóricos, de transmisiones mecánicas de conceptos tomados en su valor parcial o de simples imitaciones que, al disociar el *opus operatum* del *modus operandi,* conducen a reinterpretaciones inesperadas, a veces estrafalarias. Pero esta resistencia a las modas mundanas no tiene nada que ver con una negativa que pueda autorizar la ignorancia: siempre he creído que la obra de Saussure, y, posteriormente, cuando para mi resultó manifiesta la insuficien-

cia del modelo de la palabra (y de la práctica) como ejecución, la de Chomsky, que reconoce un determinado rango a las disposiciones generadoras, plantean a la Sociología cuestiones fundamentales.

Lo que no es óbice para que todas esas cuestiones sólo alcancen sus máximas potencialidades a condición de salir de los límites inscritos en la propia intención de la lingüística estructural como teoría pura. En efecto, todo el destino de la lingüística moderna se decide en el acto de fuerza inaugural por el cual Saussure separa la «lingüística externa» de la «lingüística interna», y, reservando a esta última el título de lingüística, excluye de esta disciplina todas las investigaciones que relacionan la lengua con la etnología, excluye la historia política de los que la hablan o incluso la geografía del ámbito en que se habla, ya que no aportaría nada al conocimiento de la lengua considerada en sí misma. Nacida de la autonomización de la lengua con relación a sus condiciones sociales de producción, de reproducción y de utilización, la lingüística estructural, al convertirse en la ciencia dominante en las ciencias sociales, necesariamente tenía que ejercer un efecto ideológico, dando apariencias de cientificidad a la naturalización de esos productos de la historia que son los objetos simbólicos: la transmisión del modelo fonológico fuera del campo de la lingüística tiene por efecto generalizar al conjunto de los productos simbólicos, taxinomias de parentesco, sistemas míticos u obras de arte, esa operación inaugural que ha hecho de esta ciencia *la más natural de las ciencias sociales* separando el instrumento lingüístico de sus condiciones sociales de producción y de utilización.

Es obvio que las diferentes ciencias estaban desigualmente predispuesta a recibir este caballo de Troya. La relación particular que une al etnólogo con su objeto, la neutralidad de «espectador imparcial» que confiere el estatuto de observador ajeno, convertían a la etnología en víctima elegida. Por supuesto, con la tradición de la historia del arte o de la literatura: en este caso, la importación de un método de análisis que implica la neutralización de las funciones no hacía más que sancionar el modo de aprehensión de la obra de arte que desde siempre viene exigiendo el experto, es decir, la disposición «pura» y puramente «interna» con exclusión de toda referencia «reductora» a «lo externo»; así como el oficio religioso, pero en otro ámbito, la semiología literaria ha elevado el culto de la obra de arte a un grado de racionalidad superior sin modificar sus funciones. En todo caso, la puesta entre paréntesis de lo social que permite tratar la lengua u otro objeto simbólico como finalidad sin fin, ha contribuido no poco al éxito de la lingüística estructuralista, otorgando el encanto de un juego intrascendente a los ejercicios «puros» de un análisis puramente interno y formal.

Por tanto, el hecho —tan cuidadosamente rechazado por los linguistas y sus imitadores— de que «la naturaleza social de la lengua» sea «uno de sus caracteres internos», y de que la heterogeneidad sea inseparable de ella, es algo de lo que debemos sacar todas sus consecuencias con perfecta conciencia de los riesgos que semejante empre-

sa entraña, entre otros esa apariencia de tosquedad que afecta a los más sutiles y rigurosos análisis capaces —y culpables— de laborar por la vuelta de lo reprimido, peligro que no es precisamente el menor de todos; en suma, hay que escoger el pagar por la verdad un precio más elevado con un beneficio de distinción más pequeño*.

* La segunda parte de este libro recoge en forma más o menos profundamente modificada diversos textos aparecidos ya: para el capítulo I, El Lenguaje Autorizado. Nota sobre las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual, *Actes de la recherche en sciences sociales* 5, 6, noviembre de 1975, págs. 183-190; para el capítulo 2, Los ritos de institución, *Actes de la recherche en sciences sociales,* 43, junio de 1982, págs, 58-63 (transcripción de una comunicación presentada en el coloquio sobre «los ritos de paso hoy», de Neuchâtel en octubre de 1981); para el capítulo 4, Describir y prescribir, *Actes de la recherche en sciences sociales,* 28 de mayo de 1981, págs. 69-74.

La tercera parte recoge los siguiente: para el capítulo 2, la lectura de Marx: algunas observaciones críticas respecto a «Algunas observaciones críticas en torno a leer el Capital», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 5-6, noviembre 1975, págs. 65-79; para el capítulo 3, El norte y el Mediodía. Contribución a un análisis del efecto Montesquieu, *Actes de la recherche en sciencies sociales,* 35, noviembre 1980, págs. 21-25.

I

ECONOMÍA DE LOS INTERCAMBIOS LINGÜÍSTICOS

La Sociología sólo puede liberarse de las formas de dominación que la lingüística y sus conceptos ejercen todavía hoy sobre las ciencias sociales a condición de hacer patentes las operaciones de construcción del objeto en que esta ciencia se ha fundado, y las condiciones sociales de producción y circulación de sus conceptos fundamentales. Si el modelo lingüístico se ha transportado tan fácilmente al terreno de la etnología y de la sociología, ello se ha debido a una consideración esencialista de la lingüística, es decir, a la *filosofía intelectualista* que hace del lenguaje, más que un instrumento de acción y de poder, un objeto de intelección. Aceptar el modelo saussuriano y sus presupuestos, es tratar el mundo social como un universo de intercambios simbólicos y reducir la acción a un acto de comunicación que, como la palabra de Saussure, está destinado a ser descifrado por medio de una cifra o de un código, lengua o cultura [1].

Para romper con esta filosofía social, hay que mostrar que, por legítimo que sea tratar las relaciones sociales —y las propias relaciones de dominación— como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relacionesa de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos. En suma, hay que superar la alternativa corriente entre el economismo y el culturalismo, para intentar elaborar una economía de los intercambios simbólicos.

Todo acto de palabra y, más generalmente, toda acción, es una

[1] En otro libro he intentado analizar el inconsciente epistemológico del estructuralismo, es decir, los presupuestos tan lúcidamente introducidos por Saussure en la construcción del objeto propio de la lingüística, pero que han sido olvidados o rechazados por los utilizadores posteriores del modelo saussuriano (ver P. Bourdieu, *Le sens pratique,* Paris, Editions de Minuit, 1980, París, PP. 51 y siguientes).

coyuntura, un encuentro de series causales independientes: por un lado, las disposiciones, socialmente modeladas, del habitus lingüístico, que implican una cierta propensión a hablar y decir determinadas cosas (interés expresivo) y una cierta capacidad de hablar definida a la vez como capacidad lingüística de infinita creación de discursos gramaticalmente semejantes y como capacidad social que permite utilizar adecuadamente esta competencia en una determinada situación; por otro, las estructuras del mercado lingüístico; por otro, las estructuras del mercado lingüístico, que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas.

Este modelo simple de producción y de circulación lingüístico como relación entre los habitus lingüístico y los mercados en que se ofrecen sus productos no tiene como objeto ni recusar ni sustituir el análisis propiamente lingüístico del código; pero permite comprender los errores y fracasos a que la lingüística se condena cuando, a partir de uno solo de los factores en juego, la competencia propiamente lingüística, que se define en abstracto al margen de todo lo que esta competencia debe a sus condiciones sociales de producción, intenta dar razón del discurso en su singularidad coyuntural. En efecto, en tanto en cuanto ignoren el límite que es constitutivo de su ciencia, los lingüistas no tienen otra elección que buscar desesperadamente en la lengua lo que se inscribe en las relaciones sociales donde funciona, o de hacer sociología sin ellos saberlo, es decir, con el peligro de descubrir en la gramática misma lo que la sociología espontáneo del lingüista ha importado inconscientemente.

La gramática sólo define muy parcialmente el sentido, y la determinación completa de la significación del discurso se produce en la relación con un mercado. Una parte de las determinaciones que constituyen la definición práctica del sentido, y no la menor, se produce en el discurso automáticamente y desde fuera. El origen del sentido objetivo que se engendra en la circulación lingüística hay que buscarlo en primer lugar en el valor distintivo resultante de la relación actuada por los locutores, consciente o inconscientemente, entre el producto lingüístico ofrecido por un locutor social caracterizado y los productos simultáneamente propuestos en un determinado espacio social. Sucede también que el producto lingüístico sólo se realiza completamente como mensaje cuando es tratado como tal, es decir, cuando es descifrado. Asimismo, los esquemas de interpretación que los receptores ponen en práctica en su apropiación creadora del producto propuesto pueden estar más o menos alejados de los que han orientado la producción. A través de esos efectos, inevitables, el mercado contribuye a crear no sólo el valor simbólico sino también el sentido del discurso.

La cuestión del estilo se podría considerar desde esta perspectiva: esa «separación individual con respecto a la norma lingüística», esa elaboración particular que tiende a conferir al discurso propiedades distintivas, es un ser percibido que sólo existe en relación con sujetos percibientes, dotados de esas disposiciones diacríticas que permiten

hacer *distinciones* entre *formas de decir* diferentes, entre artes de hablar distintivos. De donde se deduce que el estilo, trátese de la poesía comparada con la prosa o de la dicción de una clase (social, sexual o generacional) comparada con la de otra clase, sólo existe en relación a agentes dotados de esquemas de percepción y de apreciación que permiten constituirlo como conjunto de diferencias sistemáticas, sincréticamente aprehendidas. Lo que circula en el mercado lingüístico no es «la lengua», sino discursos estilísticamente caracterizados, discursos que se colocan a la vez del lado de la producción, en la medida en que cada locutor se hace un idiolecto con la lengua común, y del lado de la recepción, en la medida en que cada receptor contribuye a *producir* el mensaje que percibe introduciendo en él todo lo que constituye su experiencia singular y colectiva. Lo que en principio sólo se afirma del discurso poético, es decir, su cualidad —cuando está conseguido— de elevar al máximo grado la posibilidad de provocar experiencias variables según los diferentes individuos, sería extensible a cualquier tipo de discurso. A diferencia de la denotación, que representa «la parte estable común a todos los locutores» [2], la connotación reenvía a la singularidad de las experiencias individuales, lo que quiere decir que ésta se constituye en una relación socialmetne caracterizada donde los receptores ponen en juego la diversidad de sus instrumentos de apropiación simbólica. La paradoja de la comunicación consiste en que, aunque implica un medio común, sólo se produce —y esto puede verse claramente en el caso límite en que se trata de transmitir emociones como suele ocurrir con la poesía, suscitando y resucitando experiencias singulares, es decir, socialmente caracterizadas. Producto de la neutralización de las relaciones prácticas en que funciona, la palabra de los diccionarios no tiene ninguna existencia social: en la práctica, sólo existe sumergida en situaciones, hasta el punto de que el núcleo de sentido que se mantiene relativamente invariante a través de la diversidad de los mercados puede pasar inadvertido [3]. Como observaba Vendryes, si las palabras recibieran siempre todo su sentido a la vez, el discurso sería un juego continuo de palabras; mas si, como en el caso de alquilar —*locare*— y de ala-

---

[2] Ver G. Mounin, *La communication poétique, précédé de Avez-vous li Char?*, París, Gallimard, 1969, PP. 21-26.

[3] La aptitud para captar simultáneamente los diferentes sentidos de una misma palabra (aptitud que suelen medir los test llamados de inteligencia) y, *a fortiori*, la aptitud para manipularlos prácticamente (por ejemplo, reactivando la significación ordinaria de las palabras corrientes, como les gusta hacer a los filósofos) constituyen una buena medida de la aptitud típicamente culta de salirse de la situación y romper la relación práctica que une una palabra a un contexto práctico, encerrándola en uno de sus sentidos, para considerar la palabra en sí misma y por sí misma, es decir, como el lugar geométrico de todas las posibles relaciones con situaciones tratadas así como otros tantos «casos particulares de lo posible». Si esta aptitud para manejar diferentes variedades lingüísticas, sucesiva y sobre todo simultáneamente, es sin duda una de las más desigualmente repartidas, eso quiere decir que el dominio de las diferentes variedades lingüísticas y sobre todo la relación con el lenguaje que implica sólo pueden adquirirse

bar —*laudare*—, todos los sentidos que pudiera recibir fueran completamente independientes, cualquier juego de palabras (en particular los ideológicos) resultaría imposible[4]. Los diferentes sentidos de una palabra se definen en relación entre el núcleo invariante y la lógica específica de los diferentes mercados, éstos objetivamente situados con relación al mercado en que se define el sentido más común. Sólo existen simultáneamente por la conciencia culta que les hace surgir rompiendo la solidaridad orgánica entre la competencia y el mercado.

Los mayores efectos ideológicos de la religión y la política se derivan de las posibilidades que encierra la polisemia inherente a la ubicuidad social de la lengua legítima. En una sociedad diferenciada, los nombres llamados comunes, trabajo, familia, madre, amor, reciben en realidad diferentes significaciones, significaciones incluso antagónicas, debido a que los miembros de la misma «comunidad lingüística» utilizan, mejor o peor, la misma lengua y no varias lenguas diferentes —la unificación del mercado lingüístico es así causa de que cada vez haya más significaciones para los mismos signos[5]. Bakhatine recuerda que, en las situaciones revolucionarias, las palabras corrientes reciben sentidos opuestos. De hecho, no hay palabras neutras: la investigación, muestra, por ejemplo, que los adjetivos más corrientemente utilizados para expresar los gustos suelen revestir sentidos diferentes, incluso opuestos, según las diferentes clases: la palabra «esmerado» elegida por los pequeños burgueses, se ve rechazada por los intelectuales para quienes, justamente, utilizar esa palabra resulta pequeño burgués, pobre, mezquino. La polisemia del lenguaje religioso y el efecto ideológico de *unificación de los contrarios* o de negación de las divisiones que produce sólo se mantiene a costa de las *reinterpretaciones* que implican la producción y recepción del lenguaje común por locutores que ocupan posiciones diferentes en el espacio social, locutores, por tanto, con intenciones e intereses diferentes. Sucede así que ese lenguaje pueda hablar a todos los grupos y que todos los grupos puedan hablarle, contrariamente a lo que ocurre con el lenguaje matemático que sólo puede asegurar el carácter unívoco de la palabra grupo controlando estrictamente la homogeneidad del grupo de los matemáticos. Las religiones que llamamos *universales* no lo son en el mismo sentido y en las mismas condiciones que la ciencia.

El recurso a un lenguaje neutralizado se impone siempre que se trate de establecer un consenso práctico entre agentes o grupos de agen-

---

en ciertas condiciones de existencia capaces de autorizar una relación separada y gratuita con el lenguaje (ver en P. Bourdieu y J. C. Passeron, *Rapport pédagogique y communication,* el análisis de las variaciones según el origen social de la *amplitud del registro* lingüístico, es decir, en qué grado son dominadas las diferentes variedades lingüísticas).

[4] J. Vendryes, *Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire.* París, Albin Michel, 1950, P. 208.

[5] Los imperativos de la producción, e incluso de la dominación, imponen un mínimo de comunicación entre las clases y, por tanto, el acceso de los más desprovistos (por ejemplo, los inmigrados) a una especie de mínimo vital lingüístico.

tes dotados de intereses parcial o totalmente diferentes: es decir, evidentemente, en el campo ante todo de la lucha política legítima, pero también en las transaciones y en las interacciones de la vida cotidiana. La comunicación entre clases (o, en las sociedades coloniales o semicoloniales, entre etnias) representa siempre una situación crítica para la lengua utilizada, cualquiera que esta sea. En efecto, tiende a provocar un retorno al sentido más abiertamente cargado de connotaciones sociales: «cuando se pronuncia la palabra *campesino* ante alguien que acaba de abandonar el campo, nunca se sabe como esa persona va a tomarlo». Consideradas así las cosas, no hay ya palabras inocentes. Este efecto objetivo de desvelamiento rompe la aparente unidad del lenguaje corriente. Cada palabra, cada locución puede revestir dos sentidos antagónicos según la manera en que el emisor y el receptor vayan a tomarla. La lógica de los automatismos verbales que solapadamente acompañan a la lengua en su utilización corriente, con todos los valores y prejuicios apegados a este tráfico, encierra el peligro permanente de la «metedura de pata», capaz de volatilizar en un instante un consenso sensatamente mantenido a costa de precavidas estrategidas recíprocas.

Pero no se comprendería cabalmente la eficacia simbólica de los lenguajes políticos o religiosos si se la redujera al efecto de malentendidos producidos por individuos totalmente opuestos a reconocerse en el mismo mensaje. La eficacia de los discursos cultos: procede de la oculta correspondencia entre la estructura del espacio social en que se producen —campo político, campo religioso, campo artístico o campo filosófico— y la estructura del campo de las clases sociales en que se sitúan los receptores y con relación a la cual interpreta el mensaje. La homología entre las oposiciones constitutivas de los campos especializados y el campo de las clases sociales origina una anfibología esencial que puede verse especialmente cuando, al difundirse fuera del campo limitado, los discursos esotéricos experimentan una especie de universalización automática y dejan de ser exclusivamente palabras de dominantes o de dominados en el interior de un campo específico para convertirse en palabras válidas para todos los dominantes o todos los dominados. Lo que no obsta para que la ciencia deba tomar nota de la autonomía de la lengua, de su lógica específica, de sus reglas propias de funcionamiento. En particular no se pueden comprender los efectos simbólicos del lenguaje sin tener en cuenta el hecho, mil veces atestiguado, de que el lenguaje es el primer mecanismo formal cuyas capacidades generativas no tienen límites. No hay nada que no pueda decirse y puede decirse la nada. En la lengua, es decir, en los límites de la gramaticalidad, se puede enunciar todo. Desde Frege sabemos que las palabras pueden tener un sentido sin referirse a nada. Lo que es tanto como decir que el rigor formal puede ocultar el *despegue semántico*. Todas las teologías religiosas y todas las teodiceas políticas han sacado partido del hecho de que las capacidades generativas de la lengua puedan exceder los límites de la intuición o de la verificación empírica para producir discursos *formalmente* co-

rrectos, pero semánticamente vacíos. Los rituales representan hasta el límite extremo todas las situaciones de *imposición* en las que, a través del ejercicio de una competencia técnica que puede ser muy imperfecta, se ejerce una competencia social, la del locutor legítimo, autorizado para hablar, y para hablar conm autoridad: Benveniste hacía observar que, en las lenguas indoeuropeas, las palabras que sirven para enunciar el derecho se vinculan a la raíz decir. El bien decir, formalmente correcto, pretende por eso mismo, y con posibilidades de éxito no desdeñables, expresar el derecho, es decir, el deber ser. Quienes, como Max Weber, han opuesto al derecho mágico o carismático del juramento colectivo o de la ordalía, un derecho racional fundado en la calculabilidad y la previsibilidad, olvidan que hasta el derecho más rigurosamente racionalizado es sólo un acto conseguido de magia social.

El discurso jurídico es palabra creadora, que confiere vida a lo que enuncia. Es el extremo hacia el que pretenden todos los enunciados performativos, bendiciones, maldiciones, órdenes, votos o insultos; es decir, la palabra divina, la palabra de derecho divino que, como la *intuitus originarius* que Kant atribuida a Dios y contrariamente a los enunciados derivados o comprobativos, simples registros de un dato pre-existente, dan existencia a aquello que enuncian. No se debería olvicar nunca que la lengua, por su infinita capacidad generativa, pero también *originaria* en el sentido de Kant, originalidad que le confiere el poder de producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida, y así realizada, es sin duda el soporte por excelencia del sueño del poder absoluto.

CAPÍTULO I

LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DE LA LENGUA LEGÍTIMA

«Usted lo ha dicho, caballero. Deberíamos tener leyes para proteger los conocimientos adquiridos.
Veamos, por ejemplo, el caso de uno de nuestros buenos alumnos, modesto, diligente, que desde sus clases de gramática ha comenzado a rellenar su cuadernillo de expresiones.
Un alumno que, durante veinte años pendiente de los labios de sus profesores, ha acabado por crear una especie de pequeño peculio intelectual: ¿acaso este peculio no le pertenece como le pertenecía, una casa o el dinero?»

P. Claudel, *el Zapato de satén*

Respecto a las «*riquezas que implican una posesión simultánea sin experimentar ninguna alteración*», el lenguaje crea naturalmente una plena comunidad en la que todos, aprovechándose libremente del *tesoro universal,* colaboran espontáneamente en su conservación [1]. Al describir la apropiación simbólica como una especie de participación mística universal y uniformemente accesible, que excluye por tanto la desposesión, Augusto Comte brinda una expresión ejemplar de la ilusión del comunismo lingüístico que ha obsesionado a toda la teoría lingüística. Así, Saussure resuelve la cuestión de las condiciones económicas y sociales de la apropiación de la lengua sin llegar a planteársela nunca recurriendo, como Augusto Comte, a la metáfora del tesoro, aplicada por él a la «comunidad» o al individuo: habla de un «tesoro interior», de un «tesoro depositado por la práctica de la palabra en los sujetos que pertenecen a la misma comunidad», de «una suma de tesoros individuales de lengua» o incluso de una «suma de acerdos depositados en el cerebro». Chomsky tiene el mérito de atribuir explícitamente al sujeto hablante en su universalidad la perfecta competencia que la tradición saussuriana le atribuia en forma tácita: «la teoría lingüística se ocupa fundamentalmente de un *locutor-auditor ideal, inserto en una comunidad lingüística completamente homogénea, que conoce su lengua perfectamente* y al abrigo de los efectos *gramaticalmente no pertinentes* como limitaciones de la memoria, distracciones, deslizamientos de atención o errores de resultado en la aplicación de su conocimiento de la lengua. Tal fue, en mi opinión, la posición de los fundadores de la lingüística general moderna, y no hay ninguna razón convincente para modificarla [2]». En suma, desde este

---

[1] A Comte, *Système de politique positive,* T. II, Estadística social, 5.ª ed. París, Sede de la Sociedad Positivista, 1929, P. 254 (subrayado por el autor).

[2] N. Chomsky, *Aspects of the theory of Syntax, Cambridge,* M.I.T. Pres, 1965, P. 3; O. también N. Chomski y M. Halle, *Principes de phonologie générative,* trad. de P. Encreve, Paris, le Seuil, 1973, P. 25 (subrayado por el autor).

punto de vista, la competencia Chomskiana no es más que otro nombre de la lengua saussuriana [3]. A la lengua concebida como «tesoro universal», poseída en propiedad indivisa por todo el grupo, corresponde la competencia lingüística en tanto que «depósito» en cada individuo de este «tesoro» o como participación de cada miembro de la «comunidad lingüística» en ese bien público. El cambio de lengua oculta la *fictio juris* por medio de la cual Chomsky, convirtiendo las leyes inmanentes del discurso legítimo en normas universales de la práctica lingüística correcta, escamotea la cuestión de las condiciones económicas y sociales de la adquisición de la competencia legítima y de la constitución del mercado donde se establece e impone esta definición de lo legítimo y de lo ilegítimo [4].

LENGUA OFICIAL Y UNIDAD POLÍTICA

Para que se comprenda hasta qué punto los lingüistas no hacen más que incorporar a la teoría un objeto pre-construido cuyas *leyes sociales de construcción* olvidan y cuya génesis social en todo caso enmascaran, no hay mejor ejemplo que los párrafos del *curso de lingüística general* en que Saussure discute las relaciones entre la lengua y el espacio [5]. Queriendo probar que no es el espacio lo que define la lengua, sino la lengua lo que define su espacio, Saussure observa que ni los dialectos ni las lenguas conocen límites naturales, puesto que las innovaciones fonéticas, la sustitución, por ejemplo, de la *s* por la *c* latina, determinan el espacio de difusión por la fuerza intrínseca de su lógica autónoma, a través del conjunto de sujetos parlantes que aceptan hacerse sus portadores. Esta filosofía de la historia que hace de la dinámica interna de la lengua el único principio de los límites

---

[3] El propio Chomsky ha llevado a cabo explícitamente esta identificación, al menos en tanto en cuanto la competencia es «conocimiento de la gramática» (N. Chomsky y M. Halle, *Loc. Cit.*) o «gramática generativa interiorizada (N. Chomsky, *Current Issues in Lingüistic Theory,* London, The Hague, Mouton, 1964, P. 10).

[4] Cuando Habermas consigue librarse del efecto ideológico de la absolutización de lo relativo inscrito en los silencios de la teoría chomskiana de la competencia (J. Habermas, «Toward a Theory of Communicative Competence en H.P. Dritzel *Recente Sociology,* 2, 1970, PP. 114-150), no se debe a que corone su teoría pura de la «competencia comunicativa», *análisis esencial* de la situación de comunicación, con una declaración de intenciones respecto a los grados de represión y al grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Aunque fuera decisoria provisional, y destinada solamente a «hacer posible» el estudio de las «deformaciones de la pura intersubjetividad», la *idealización* (perfectamente visible en el recurso a nociones tales como «dominio de los universos constitutivos del diálogo» o «situación de palabra, determinada por la subjetividad pura») tiene por efecto evacuar prácticamente de las relaciones de comunicación las relaciones de fuerzas que se realizan allí en una forma transfigurada: prueba de ello es la utilización no crítica de conceptos como el de *illocutionary force* que tiende a colocar la fuerza de las palabras en ellas mismas —y no en las condiciones institucionales de su utilización.

[5] F. de Saussure, *Cours de Lingüistique générale,* Paris y Lausanne, Payot 1916, 5.ª ed. 1960, PP. 275-280.

de su difusión, oculta el proceso propiamente político de unificación al término del cual un determinado conjunto de «sujetos parlantes» está obligado prácticamente a aceptar la lengua oficial.

La lengua saussuriana, ese código a la vez legislativo y comunicativo que existe y subsiste al margen de sus utilizadores («sujetos parlantes») y de sus utilizaciones («palabras»), tiene de hecho todas las propiedades comúnmente reconocidas a la lengua oficial. Por oposición al dialecto, se beneficia de las necesarias condiciones institucionales para su codificación e imposición generalizadas. Así reconocida y conocida (más o menos completamente) en todo el ámbito de una cierta autoridad política, contribuye de rechazo a reforzar la autoridad que funda su dominación: asegura, en efecto, entre todos los miembros de la «comunidad lingüística» —desde Bloomfield, tradicionalmente definida como «grupo de gentes que utilizan el mismo sistema de signos lingüísticos [6]», ese mínimo de comunicación que constituye la condición de la producción económica e incluso de la dominación simbólica.

Hablar de *la* lengua, sin ninguna otra precisión, como hacen los lingüistas, es aceptar tácitamente la definición *oficial* de la lengua *oficial* de una unidad política: la lengua que, en los límites territoriales de esa unidad, se impone a todos los súbditos como la única legítima, tanto más imperativamente cuanto más oficial es la circunstancia (palabra esta, oficial que traduce con toda precisión el *formal* de los lingüistas de lengua inglesa) [7]. Producida por autores que tienen autoridad para describir, fijada y codificada por los gramáticos y profesores, encargados también de inculcar su dominio, la lengua es un código, entendido no sólo como cifra que permite establecer equivalencias entre sonidos y sentidos, sino también como sistema de normas que regulan las prácticas lingüísticas.

La lengua oficial se ha constitudio vinculada al Estado. Y esto tanto en su génesis como en sus usos sociales.Es en el proceso de constitución del Estado cuando se crean las condiciones de la creación de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatorio en las ocasiones oficiales y en los espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas, etc.), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica con que se miden objetivamente todas las prácticas lingüísticas. Se supone que nadie ignora la ley lingüística, que tiene su cuerpo de juristas, los gramáticos, y sus

---

[6] L. Bloomfield, *Language*, Londres, George Allen, 1958, P. 29. Así como la teoría saussuriana de la lengua olvida que ésta no sólo se impone por su propia fuerza y que debe sus límites geográficos a un acto político de institución, acto arbitrario y desconocido como tal (y por la propia ciencia de la lengua), la teoría bloomgieldiana de la «comunidad lingüística» ignora las condiciones políticas e institucionales de la «intercomprensión».

[7] El adjetivo *formal* aplicado a un lenguaje vigilante, cuidado, por oposición a familiar, relajado, o a una persona afectada y formalista, tiene también el sentido del adjetivo francés oficial (a formal dinner), es decir, que se cumple en las formas, en buena y debida forma, en las reglas (*formal agreement*).

agentes de imposición y de control, los maestros de enseñanza primaria, investidos de un poder especial: el de someter *universalmente* a examen y a la sanción jurídica del título escolar el resultado lingüístico de los sujetos parlantes.

Para que una forma de expresión entre otras (en el caso de bilingüismo una lengua, un uso de la lengua en el caso de la sociedad dividida en clases) se imponga como la única legítima, es preciso que el mercado lingüístico se unifique y que los diferentes dialectos de clase (de clase, de religión o de etnia) se midan en la práctica por el rasero de la lengua o según uso legítimo. La integración en la misma «comunidad lingüística», que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística.

EL LENGUAJE STANDARD: UN PRODUCTO «NORMALIZADO»

De la misma manera que hasta el advenimiento de la nueva industria las diferentes ramas del artesanado constituian, en palabras de Marx, «otros tantos espacios separados», hasta el siglo XVIII las variantes locales de la lengua de oil y los dialectos regionales diferían de una feligresión a otra. Así, como muestran los males de los dialectólogos, los rasgos fonológicos, morfológicos y lexicológicos se distribuian según aspectos que nunca resultan pefectamente superponibles y que sólo muy accidentalmente se ajustan a los límites de las circunscripciones administrativas o religiosas[8]. En efecto, en ausencia de una *objetivación* en la escritura y, sobre todo, de la *codificación* jurídica correlativa a la constitución de una lengua oficial, las «lenguas» sólo existen en estado práctico, es decir, en forma de habitus lingüísticos al menos parcialmente orquestados y de producciones orales de esos hábitos[9]: mientras sólo se pida a la lengua asegurar un mínimo de intercomprensión en los encuentros (por lo demás muy raros) entre pueblos próximos o entre regiones, nadie piensa en erigir tal o cual forma de hablar como norma de otra (aunque en las dife-

[8] Sólo un transfert de la representación de la lengua nacional podría inducir a pensar que existan dialectos regionales, ellos mismos divididos en subdialectos, a su vez subdivididos, idea terminantemente desmentida por la dialectología (ver F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours,* París, A. Colin, 1968, PP. 77-78). No es ninguna casualidad que los nacionalismos sucumban casi siempre a esta ilusión puesto que, una vez victoriosos, están condenados a reproducir los procesos de unificación cuyos efectos denunciaban.

[9] Lo que se ve claramente a través de las dificultades que suscitó, durante la revolución, la traducción de los decretos: como la lengua práctica estaba desprovista de vocabulario político y dividida en dialectos, hubo que forjar una lengua media (como hacen hoy los defensores de las lenguas de Oc, los cuales producen, sobre todo la fijación y estandarización de la ortografía, una lengua difícilmente accesible a los locutores corrientes).

rencias percibidas no deje de encontrarse el pretexto de afirmaciones de superioridad).

Hasta la revolución francesa, el proceso de unificación lingüística se confunde con el proceso de construcción del Estado monárquico: los «dialectos», dotados a veces de algunas de las propiedades que se atribuyen a las «lenguas» (la mayor parte de las cuales son objeto de un uso escrito, actas notariales, deliberaciones comunales, etc.) y las lenguas literales (como la lengua poética de los países de Oc), especie de «lenguas de hecho» diferentes de cada uno de los dialectos utilizados en el conjunto del territorio en donde circulan, van siendo progresivamente sustituidos —al menos en algunas provincias centrales del país de Oil— por la lengua comun que se elabora en París en los medios cultivados, lengua que, promovida al estatuto de lengua oficial, se utiliza en la forma que le han conferido los usos cultos, es decir, escritos. Correlativamente, debido a la paralización (vinculada al abandono de la forma escrita) y a la desagregación (por imitación léxica o sintáctica), producto a su vez de la devaluación social de que son objeto, los usos populares y puramente orales de los dialectos regionales así reemplazados quedan reducidos al estado de habla de lugareños: utilizados exclusivamente por los campesinos, esos usos se definen, en efecto. negativa y peyorativamente en oposición a los usos distinguidos o letrados (como lo atestigua, entre otros índices, el cambio de sentido asignado a la palabra «patois» que, de «lenguaje incomprensible», va a acabar calificándose como «lenguaje corrompido y grosero, lenguaje del pueblo bajo». Diccionario de Furetière (1690).

En los países de la lengua de Oc la situación lingüística es muy diferente: habrá que esperar hasta el siglo XVI y a la progresiva constitución de una organización administrativa ligada al poder real (que traerá consigo la aparición de multitud de agentes administrativos de rango inferior, lugartenientes, oficiales, jueces, etc.) para que el dialecto parisiense sustituya, en los actos públicos, a los diferentes dialectos de lengua de Oc. La imposición del francés como lengua oficial no tuvo por efecto la abolición total del uso escrito de los dialectos, ni como lengua administrativa o política ni siquiera como lengua literaria (con la perpetuación en el antigo régimen de una literatura); en cuanto a sus usos orales, siguieron siendo predominantes. Se tendió a instaurar una situación de bilingüismo: mientras que los miembros de las clases populares, y particularmente los campesinos, quedaron reducidos al habla local, los miembros de la aristocracia, de la burguesía comerciante y de negocios, y, sobre todo, de la pequeña burguesía letrada (los mismos que responderán a la encuesta del abate Gregorio y que, en diversos grados, habían frecuentado esa institución de unificación lingüística que son los colegios jesuítas) pudieron acceder en muchas más ocasiones a la utilización de la lengua oficial, escrita o hablada, sin perder el dialecto (utilizado todavía en la mayor parte de las situaciones privadas o incluso públicas), lo que les cualificaba para cumplir una función de *intermediarios.*

Para los miembros de esas burguesías locales de sacerdotes, médicos o profesores, cuya posición social se basaba en el dominio de los instrumentos de expresión, la política de unificación lingüística llevada a cabo por la Revolución sólo representaba ventajas: la promoción de la lengua oficial al estatuto de lengua nacional les otorgaba el monopolio de hecho de la política y, más generalmente, el de la comunicación con el poder central y sus representantes, la que definía, en todas las repúblicas, a los notables locales.

La imposición de la lengua legítima frente a los idiomas y las jergas forma parte de las estrategias políticas destinadas a asegurar la perennidad de las

adquisiones de la Revolución por la producción y reproducción del hombre nuevo. La teoría de Condillac que convierte a la lengua en un *método,* permite identificar la lengua revolucionaria con el pensamiento revolucionario: reformar la lengua, liberarla de los usos vinculados a la antigua sociedad e imponerla así purificada, es imponer un pensamiento él mismo depurado y purificado. Sería ingénuo imputar la política de unificación lingüística exclusivamente a las necesidades técnicas de la comunicación entre las diferentes partes del territorio y, especialmente, entre París y la provincia, o ver en ella el producto directo de un centralismo decidido a aplastar los «particularismos locales». El conflicto entre el francés de la intelligentsia revolucionaria y los idiomas o las jergas es un conflicto por el poder simbólico en el que se ventila la *formación y re-formación* de las estructuras mentales. En suma, no se trata sólo de comunicar, sino de hacer reconocer un nuevo discurso de autoridad, un nuevo discurso con un nuevo vocabulario político, con sus términos de identificación y referencia, sus metáforas, sus eufemismos y la representación del mundo social que vehicula. Por estar vinculada a los nuevos intereses de los nuevos grupos, resulta indecible para las hablas locales modeladas por usos ligados a los intereses específicos de los grupos campesinos.

Así, pues, sólo cuando aparecen los usos y funciones inéditas que implica la constitución de la nación, grupo completamente abstracto y fundado en el derecho, se hacen indispensables la lengua standard, tan impersonal y anónima como los usos oficiales a que debe servir y, al mismo tiempo, el trabajo de normalización de los productos de los habitus lingüísticos. Resultado ejemplar de este trabajo de codificación y normalización, el diccionario acumula mediante la anotación culta la totalidad de los *recursos lingüísticos* acuñados a lo largo del tiempo y en particular todas las posibles utilizaciones de la misma palabra (o todas las expresiones posibles del mismo sentido), yuxtaponiendo usos socialmente extranjeros, e incluso exclusivos (sin perjuicio de señalar a aquellos que traspasan los límites de la aceptabilidad con un signo de exclusión tal como Aut., Pop. o Fam.). Así, el diccionario proporciona una imagen bastante exacta de la lengua en el sentido saussuriano de «suma de tesoros individuales» predispuesta a cumplir las funciones de ese código «universal»: la lengua *normalizada* es capaz de funcionar al margen de la coerción y del apoyo de la situación e idónea para emitirse y descifrarse por cualquier emisor y receptor, ignorantes el uno del otro, de acuerdo con las exigencias de la posibilidad y calculabilidad burocráticos, que implican funcionarios y clientes universales sin otras cualidades que las asignadas por la definición administrativa de su Estado.

En el proceso que conduce a la elaboración, legitimación e imposición de una lengua oficial, el sistema escolar cumple una función determinante: «fabricar las similitudes de donde se deriva esa comunidad de conciencia que constituye el cemento de la nación». Y Georges Davy continúa con una evocación de la función del maestro de escuela, maestro del habla que, por eso mismo, es un maestro del pensar: «El (el maestro) actúa diariamente a través de su función sobre la facultad de expresión de cualquier idea y emoción: actúa sobre el lenguaje. Al enseñar a los niños la misma lengua, una, clara e inamo-

vible, niños que sólo la conocen confusamente o que incluso hablan dialectos o jergas diversas, les induce ya naturalmente a ver y sentir las cosas de la misma manera; y trabaja así en la edificación de la conciencia común de la nación [10]». La teoría whorfiana —o, si se quiere humboltiana— [11] del lenguaje en que se apoya esta visión de la acción escolar como instrumento de «integración intelectual y moral» en el sentido de Durkheim, presenta cierta afinidad con la filosofía del consenso de este autor, atestiguada por lo demás con el corrimiento que ha transferido la palabra *código* del derecho a la lingüística: el código, en el sentido de cifra, que rige la lengua escrita, y que se identifica a la lengua correcta en oposición a la lengua hablada *(conversational language)*, considerada implícitamente como inferior, adquiere fuerza de ley en y por el sistema de enseñanza [12]. El sistema de enseñanza, cuya acción va ganando en extensión e intensidad a todo lo largo del siglo XIX [13], contribuye sin duda directamente a la devaluación de los modos de expresión populares, rechazados al estado de «jerga» y «jerigonza» (como dicen las anotaciones marginales de los maestros), y a la imposición del reconocimiento de la lengua legítima. No obstante, el papel más importante en la devaluación de los dialectos y la implantación de la nueva jerarquía de usos lingüísticos [14], corresponde sin duda a la relación dialéctica entre la escuela y el mercado de trabajo o, más precisamente, entre la unificación del mercado escolar (y lingüístico), vinculado a la institución de títulos académicos con valor nacional e independiente —al menos oficialmente— de las propiedades sociales o regionales de sus portadores, y la unificación del mercado de trabajo (que conlleva, entre

---

[10] G. Dovy, *Éléments de sociologie,* Paris, Vrin, 1950, P. 233.

[11] La teoría lingüística de Humboldt, engendrada en la celebración de la «autenticidad» lingüística del pueblo vasco y la exaltación de la pareja lengua-nación, mantiene una relación inteligible con la concepción de la misión unificadora que Humboldt confirió a la Universidad en la fundación de la universidad de Berlín.

[12] A través del sistema escolar, que pone a su servicio el poder de certificación, la gramática obtiene una verdadera eficacia jurídica: si a veces sucede que la gramática y el ortógrafo (por ejemplo a Francia, en 1900, el acuerdo del participio pasado conjugado con el verbo Avoir) sean objeto de *decretos* ello se debe a que, a través de los exámenes y los títulos que estos exámenes permiten conseguir, la gramática y el ortógrafo dominan el acceso a puestos y posiciones sociales.

[13] Así, por ejemplo, en Francia, a partir de 1816, es decir, mucho antes de la oficialización de la obligación escolar, el número de escuelas, de niños escolarizados y, correlativamente, el volumen y la dispersión en el espacio del personal docente se incrementan continuamente.

[14] La paradójica relación que se observa entre el alejamiento lingüístico de las diferentes regiones del siglo XIX y la contribución que aportan a la función pública en el siglo XX, hay que comprenderla sin duda en esta lógica: los mismos departamentos que, según la investigación llevada a cabo por Victor Durny en 1864, contaban, en el sengudo imperio, con las más elevadas tasas de adultos que no hablaban el francés y de niños de 7 a 13 años que no sabían leer ni escribir, desde la primera mitad del siglo XIX, vienen suministrando un número particularmente elevado de funcionarios, fenómeno a su vez vinculado, ya es sabido, a una elevada tasa de escolarización en la enseñanza secundaria.

otras cosas, el desarrollo de la administración y de los cuerpos de funcionarios). Para obtener poseedores de competencias lingüísticas dominadas que colaboren a la destrucción de sus instrumentos de expresión, esforzándose por ejemplo en hablar francés «ante sus hijos» o exigiendo de ellos que hablen «francés» en familia, con la intención más o menos explícita de aumentar su valor en el mercado escolar, fue preciso que el Estado se considerara como el principal medio de acceso, incluso el único, para puestos administrativos tanto más buscados cuanto menor era la industrialización. Conjunción que se realizó más en las comarcas con «dialecto» e «idioma» —a excepción de las regiones del Este— que en las regiones de «patois» de la mitad norte de Francia.

La unificación del mercado y la dominación simbólica

De hecho, no hay que olvidar la contribución que la intención política de unificación (visible también en otros ámbitos, como el del derecho) aporta a la *fabricación* de la lengua que los lingüístas aceptan como un dato natural ni imputarle toda la responsabilidad de la generalización del uso de la lengua dominante —dimensión de la unificación del mercado de bienes simbólicos que acompaña a la unificación de la economía— y a la producción y circulación culturales. Esto se ve claramente en el caso del mercado de intercambios matrimoniales, donde los productos hasta ese momento condenados a circular en el recinto protegido de los mercados locales, obedeciendo a sus propias leyes de formación de precios, se devalúan brucamente por la generalización de los criterios dominantes de evaluación y el descrédito de los «valores campesinos», que implican el hundimiento del valor de los campesinos, frecuentemente condenados al celibato. Visible en todos los terrenos de la práctica (deporte, canción, vestido, hábitat, etc.), el proceso de unificación y producción y el proceso de la circulación de bienes económicos y culturales implica la obsolescencia progresiva del antiguo modo de producción de los hábitus y de sus productos. Así se comprende, como tantas veces han observado los sociolingüistas, que sean las mujeres quienes antes adoptan la lengua o la pronunciación legítima: condenadas a la docilidad respecto a los usos sociales dominantes por la división del trabajo entre los sexos, y condicionadas por la lógica del matrimonio, vía principal para ellas, si no exclusiva, del ascenso social, las mujeres están siempre predispuestas a aceptar —ya desde la escuela— las nuevas exigencias del mercado de bienes simbólicos.

Así, los efectos de dominación correlativos a la unificación del mercado sólo se ejercen a través de un conjunto de instituciones y mecanismos específicos entre los cuales la política propiamente lingüística e incluso las intervenciones expresas de los grupos de presión sólo representan el aspecto más superficial. Y el hecho de que presupongan la unificación política o económica que contribuyen de rechazo a re-

forzar no implica en absoluto que el progreso de la lengua oficial haya que imputarlo a la eficacia directa de coerciones jurídicas o cuasi jurídicas (que en el mejor de los casos pueden imponer la adquisición, pero no la utilización generalizada ni, por tanto, la reproducción autónoma, de la lengua legítima). Sobre todo por parte de quienes la sufren, toda dominación simbólica implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores. El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial no tiene nada que ver con una creencia expresamente profesada, deliberada y revocable, ni con un acto intencional de aceptación de una «norma»; en la práctica, se inscribe en las disposiciones que se inculcan insensiblemente, a través de un largo y lento proceso de adquisición, por medio de las acciones del mercado lingüístico. Disposiciones que se ajustan, pues, independientemente de todo cálculo cínico y de toda coerción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico que las leyes características de formación de precios en un cierto mercado brindan objetivamente a los poseedores de un cierto capital lingüístico [15].

Lo propio de la dominación simbólica consiste precisamente en que, por parte de quien la sufre, implica una actitud que desafía la alternativa corriente de libertad - coerción: las «elecciones» de habitus (Por ejemplo, la que consiste en corregir la R en presencia de locutores legítimos) se realizan, inconscientemente y sin ninguna coerción, en virtud de disposiciones que, aunque sean indiscutiblemente producto de determinismos sociales, se constituyen al margen de toda intención consciente o coacción. La propensión a reducir la investigación de las causas a una investigación de las responsabilidades impide percibir que la *intimidación,* violencia simbólica que se ignora como tal (en la medida en que no necesariamente implica un *acto de intimidación*), sólo se puede ejercer sobre una persona predispuesta (en su habitus) a sufrirla, en tanto que otros la ignoran. No es ya tan falso decir que la causa de la timidez reside en la relación entre la situación o la persona intimidante (que puede negar la conminación que dirige) y la persona intimidada; más exactamente, entre las condiciones sociales de producción de ambas. Lo que acaba remitiendo a toda la estructura social.

Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del hábitus se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugestiones inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar («miradas desaprobadoras», «tonos» o «aires de reproche»,

---

[15] Lo que significa que las «costumbres lingüísticas» no se pueden modificar por decretos como suelen creer los partidarios de una política voluntarista de «defensa de la lengua».

etc.) están cargadas de conminaciones. Conminaciones que si resultan tan poderosas y difíciles de revocar, es precisamente por ser silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes (tal es el código secreto que aparece explícitamente durante las crisis características de la unidad doméstica, de la adolescencia o de la pareja: la aparente desproporción entre la violencia de la rebelión y las causas que la suscitan procede de que las acciones o palabras más anodinas se perciben entonces en su verdad de conminación, de intimidación, de requerimiento, de amonestaciones, de amenazas denunciadas como tales con tanta más violencia cuanto que continúan actuando más allá de la conciencia y de la propia revuelta que suscitan). El poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y de las personas y que diciendo al niño no lo que tiene que hacer, como las órdenes, sino lo que es, le lleva a convertirse permanentemente en lo que tiene que ser, constituye la condición de eficacia de todos los tipos de poder simbólico que puedan ejercerse más tarde sobre un hábitus predispuesto a sufrirlos. La relación entre dos personas puede ser tal que basta con que aparezca una para que inmediatamente imponga a la otra sin que ni siquiera sea necesario que la primera lo desee, menos aún que lo ordene— una definición de la situación y de sí misma (como intimidada, por ejemplo) tanto más absoluta e indiscutible cuanto que ni siquiera tiene que afirmarse.

El reconocimiento que produce esa violencia tan invisible como silenciosa se expresa en declaraciones expresas tales como las que permiten a Labov establecer que en locutores de clases diferentes, cuya *efectuación* de las *r* es *por tanto* diferente, aparece la misma *valoración* de esa letra. Pero nunca se manifiesta tan claramente como en las correcciones —coyunturales o constantes— que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, consciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico —con todas las formas de eufemismo— y de su sintaxis; o en la angustia que les hace «perder los nervios» incapacitándoles para «encontrar las palabras» como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua [16].

Separaciones distintas y valor social

Así, cuando no se percibe el valor especial objetivamente reconocido al uso legítimo de la lengua y los fundamentos sociales de este privilegio, inevitablemente se cae en uno u otro de estos dos errores opuestos: absolutizar inconscientemente lo que es objetivamente relativo, y, en este sentido, arbitrario, es decir, el uso dominante, o evitar esta forma de *fetichismo* sólo para caer en la esencial ingenuidad

[16] Así, el lenguaje «desintegrado» que registra la encuesta entre locutores de clases dominadas es producto de la relación de encuesta.

del *relativismo culto*. En el primer caso, se busca el fundamento del valor reconocido del lenguaje sólo y exclusivamente en propiedades tales de la lengua como la complejidad de su estructura sintáctica; en el sengundo, al negar el hecho de la legitimidad por una relativización arbitraria del uso dominante, socialmente reconocido como legítimo, y no solamente por los dominantes, se olvida que la mirada ingénua no es relativista.

Para reproducir en el discurso culto la fetichización de la lengua legítima que se produce en la realidad, basta con describir, siguiendo a Bernstein, las propiedades del «código elaborado» sin relacionar ese producto social con las condiciones sociales de su producción y de reproducción, es decir, sin ni siquiera vincularlo, como podría esperarse en el ámbito de la sociología y de la educación, a las condiciones *escolares*: así, este «código elaborado» se constituye como norma absoluta de todas las prácticas lingüísticas que sólo pueden pensarse ya en la lógica de la *deprivación*. A la inversa, la ignorancia de lo que el uso popular y el uso culto deben a sus relaciones objetivas y a la estructura de la relación de dominación entre las clases que reproducen con su lógica propia, conduce a la *canonización* de «lengua» de las clases dominadas: cuando Labov, deseoso de rehabilitar la «lengua popular» frente a los teóricos de la *deprivación*, opone el verbalismo y la pomposa verborrea de los adolescentes burgueses a la precisión y concisión de los niños de los ghetos negros, tiende hacia esa canonización. Lo que equivale a olvidar, como el propio Labov ha mostrado (a través del ejemplo de esos emigrados recientes que se muestran particularmente severos a la hora de juzgar a los acentos deformados, y, por tanto, el suyo), que «la norma» lingüística se impone a todos los miembros de una misma «comunidad lingüística», muy particularmente en el mercado académico y en todas las situaciones oficiales donde el verbalismo o la verborrea suelen estar a la orden del día.

La unificación política y la correlativa imposición de una lengua oficial instauran entre los *diferentes usos de esta lengua* relaciones que difieren totalmente de relaciones teóricas (como la relación entre *mouton y sheep* señalada por Saussure para fundamentar lo arbitrario del signo) entre lenguas diferentes, habladas por grupos políticos y económicamente independientes: todas las prácticas lingüísticas se valoran con arreglo al patrón de las prácticas legítimas, las prácticas de los dominantes. Por eso, el valor probable que objetivamente corresponda a las producciones ligüísticas de los diferentes locutores, así como la relación que cada uno de ellos puede mantener con la lengua —y, por tanto, con su propia producción—, se define desde dentro del sistema de variables prácticamente competitivas que se instituye cada vez que existen las convicciones extralingüísticas de constitución de un mercado lingüístico.

Así, por ejemplo, las diferencias lingüísticas que separan a los súbditos de las diferentes regiones dejan de ser *particularismos* inconmensurables: referidas *de hecho* al patrón único de la lengua «común», son rechazadas al infierno de los *regionalismos*, de las «expresiones viciadas y de las faltas de pronunciación» que los maestros de escuela

castigan[17]. Reducidos al estatuto de jergas dialectales o vulgares, impropias también para las ocasiones oficiales, los usos populares de la lengua oficial experimentan una devaluación sistemática. Se tiende así a constituir un sistema de oposiciones *lingüísticas* sociológicamente pertinentes que no tienen nada de común con el sistema de oposiciones lingüísticas pertinentes lingüísticamente. Dicho con otras palabras, las diferencias reveladas por la confrontación de las hablas no se reducen a las que el lingüista construye en función de su propio criterio de pertinencia: por grande que sea la parte de funcionamiento de la lengua que escapa a las variaciones, en el orden de la pronunciación del léxico e incluso de la gramática, existe todo un conjunto de diferencias significativamente asociadas a diferencias sociales que, sin importancia para el lingüista, son pertinentes desde el punto de vista del sociólogo puesto que entran en un sistema de oposiciones lingüísticas que constituye la *retraducción* de un sistema de diferencias sociales. Una sociología estructural de la lengua inspirada en Saussure pero construida frente a la abstracción que Saussure lleva a cabo, debe fijarse como objeto la *relación que une sistemas estructurados de diferencias lingüísticas socilógicamente pertinentes y sistemas también estructurados de diferencias sociales.*

Los usos sociales de la lengua deben *su valor propiamente social* al hecho de que tales usos tienden a organizarse en sistemas de diferencias (entre las variantes prosódicas y articulatorias o lexicológicas y sintácticas) que reproducen en el orden simbólico de las *separaciones diferenciales* el sistema de las diferencias sociales. Hablar, es apropiarse de uno u otro de los *estilos expresivos* ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos. Estos estilos, sistemas de diferencias clasificados y clasificantes, jerarquizados y jerarquizantes, dejan su huella en quienes se los apropian y la estilística espontánea, provista de un sentido práctico de las equivalencias entre ambas órdenes de diferencias, expresa clases sociales a través de las clases de índices estilísticos.

Al privilegiar las cosntantes lingüísticamente pertinentes en detrimento de las variaciones sociológicamente significativas para construir ese artefacto que es la lengua «común», se procede como si la *capacidad de hablar,* algo más o menos universalmente extendido, fue-

[17] A la inversa, cuando una lengua hasta entonces dominada accede al estatuto de lengua oficial, experimenta una *revalorización* que tiene por efecto modificar profundamente la relación que sus usuarios mantienen con ella. Así, los conflictos llamados lingüísticos no son tan irrealistas e irracionales (lo que no quiere decir que sean directamente interesados) como creen quienes sólo consideran en ellos los aspectos económicos (en sentido restringido): el vuelco de las relaciones de fuerzas simbólicas y de la jerarquía de los valores concedidos a las lenguas competidoras tiene efectos económicos y políticos absolutamente reales, trátese de la apropiación de puestos y de ventajas económicas reservadas a los poseedores de la competencia legítima o de los beneficios simbólicos asociados a la posesión de una identidad social prestigiosa o, al menos, no estigmatizada.

ra identificable con *la manera socialmente condicionada de realizar esta capacidad natural,* que presenta tantas variedades como condiciones sociales de adquisición existen. Una competencia suficiente para producir frases susceptibles de ser comprendidas puede ser completamente insuficiente para producir frases susceptibles de ser *escuchadas,* frases propias para ser reconocidas como de *recibo* en todas las situaciones donde se hable. Una vez más, la aceptabilidad social no se reduce en este caso únicamente a la gramaticalidad. De hecho, los locutores desprovistos de la competencia legítima quedan excluidos de los universos sociales en que ésta se exige o condenados al silencio. Lo raro no es, pues, la capacidad de hablar, que por estar inscrita en el patrimonio biológico es *universal, y, por tanto, esencialmente no distintiva*[18], sino la competencia necesaria para hablar la lengua legítima, una competencia que, al depender del patrimonio social, reexpresa las distinciones sociales en la lógica propiamente simbólica de las separaciones diferenciales, en una palabra, en la lógica propia de la distinción[19].

La constitución de un mercado lingüístico crea las condiciones de una rivalidad objetiva en la cual y por la cual la competencia legítima puede funcionar como capital lingüístico que produce, en cada intercambio social, un *beneficio de distinción.* Como en parte se debe a la *rareza* de los productos (y de las correspondientes competencias), ese beneficio no corresponde exclusivamente al costo de formación.

El costo de formación no es una noción simple y socialmente neutra. Incluye —en grados diversos según las tradiciones escolares, las épocas y las disciplinas— gastos que pueden sobrepasar ampliamente el mínimo «técnicamente» exigible para segurar la transmisión de la competencia propiamente dicha (partiendo de la base de que sea posible dar una definición estrictamente técnica de la formación necesaria y suficiente para cumplir una función y de la propia función, sobre todo si se tiene en cuenta que lo que se ha llamado «la distancia del rol» —es decir, la función— se incluye cada vez más en la definición de ésta a medida que se eleva de la jerarquía de las funciones). Así, por ejemplo, la duración de los estudios (que constituye un buen baremo del costo económico de la formación) tiende a valorarse por sí misma con independencia del resultado que produce (lo que determina a veces, en las «escuelas de élite», una especie de puja en el alargamiento de los ciclos de estudios). Además, y ambas opciones no son excluyentes, la cualidad social de la competencia adquirida, contrastada en la modalidad simbólica de

[18] Sólo lo *facultativo* puede dar lugar a efectos de *distinción.* Como muestra Pierre Encrevé, en el caso de conexiones categóricas, que todos pueden observar constantemente, comprendidas las clases populares, no hay lugar para el juego. Cuando las coerciones estructurales de la lengua quedan suspendidas, con las conexioens facultativas, el juego reaparece, con los correlativos efectos de distinción.

[19] Como se ve, en el debate entre los nativistas (declarados o no) que hacen de la existencia de una disposición innata la condición de la adquisición de la capacidad de hablar, y los genetistas que hacen hincapié en el proceso de aprendizaje, no cabe tomar posición: basta, en efecto con que no se inscriba en la naturaleza y con que el proceso de adquisición no se reduzca una simple maduración para que aparezcan diferencias lingüísticas capaces de funcionar como signos de distinción social.

las prácticas, es decir, en la *manera* de realizar los actos técnicos y poner en práctica esa competencia, puede aparecer como indisociable de la *lentitud* de la adquisición, puesto que los estudios cortos o acelerados son siempre sospechosos de dejar sobre sus productos los vestigios de lo hecho a marchas forzadas o los estigmas de la recuperación del tiempo perdido. Este consumo ostentoso de aprendizaje (es decir, de tiempo), aparente derroche técnico que cumple las funciones sociales de legitimación, se incluye en el valor socialmente atribuido a una competencia socialmente garantizada (es decir, hoy «certificada» por el sistema escolar).

Dado que el beneficio de distinción se debe de hecho a que la oferta de producto (o de locutores) correspondiente a un determinado nivel de cualificación lingüística (o, más corrientemente, cultural) es inferior a lo que sería si todos los locutores se beneficarian de iguales condiciones de adquisición de la competencia legítima que las que disfrutan los poseedores de una competencia excepcional,[20] ese beneficio se distribuye lógicamente en función de las posibilidades de acceso a estas condiciones, es decir, en función de la posición ocupada en la estructura social.

A pesar de lo que podría parecer, estamos aquí lejísimos del modelo saussuriano del *homo lingüisticus* que, al igual que el sujeto económico de la tradición walrasiana, es formalmente libre en sus producciones verbales (libre, por ejemplo, para decir *ten* en lugar de *tren*, como dicen lo niños), pero sólo puede ser comprendido, sólo puede intercambiar y comunicar a condición de ajustarse a las reglas del código común. Este mercado, donde la competitividad pura y perfecta sólo se produce entre agentes tan intercambiables como los productos que estos agentes cambian y como las «situaciones» en que los cambian, y todos sometidos idénticamente al principio de la maximización del rendimiento (y al principio, también, de la maximización de las utilidades), está tan alejado del mercado lingüístico real como el mercado «puro» lo está del mercado económico real, con sus monopolios y oligopolios. Veremos esto más claramente en las páginas siguientes.

Al propio efecto de la rareza distintiva viene a añadirse el hecho de que, debido a la relación que une el sistema de diferencias lingüísticas y el sistema de diferencias económicas y sociales, nos encontramos no con un universo relativista de diferencias capaces de relativizarse mutuamente, sino con un universo jerarquizado de separaciones en relación a una forma de discurso más o menos universalmente reconocido como legítimo, es decir, como el patrón de valor de los productos lingüísticos. La competencia dominante sólo funciona como un capital lingüístico que asegura un beneficio de distinción en su relación con las otras competencias en tanto en cuanto se cumplan permanentemente las necesarias condiciones (es decir, la unificación del mercado y la desigual distribución de posibilidades de acceso a

---

20 La hipótesis de la igualdad de posibilidades de acceso a las condiciones de adquisición de la competencia lingüística legítima es una simple *experimentación mental* que tiene por función revelar los *efectos estructurales* de la desigualdad.

los instrumentos de producción de la competencia legítima y a los lugares de expresión legítima) para que los grupos que la detentan estén en condiciones de imponerla como la única legítima en los mercados oficiales (mercados mundano, escolar, político, administrativo) y en la mayor parte de las interacciones lingüísticas en que se hallen comprometidos[21].

Por eso, quienes quieran defender un capital lingüístico amenazado, como ocurre hoy en Francia con el conocimiento de las lenguas antiguas, están condenados a una lucha total: sólo se puede salvar el *valor* de la competencia a condición de salvar el mercado, es decir, el conjunto de las condiciones políticas y sociales de producción de los productores-consumidores. Los defensores del latín o, en otros contextos, del francés o del árabe, suelen actuar como si la lengua de su preferencia tuviera algún valor con independencia del mercado, es decir, por sus virtudes intrínsecas (como las cualidades «lógicas»); pero, en la práctica, defienden el mercado. Si el puesto que el sistema de enseñanza reserva a las diferentes lenguas (o a los diferentes contenidos culturales) es tan importante ello se debe a que esta institución tiene el monopolio de la producción masiva de productores-consumidores y, por consiguiente, de la reproducción del mercado del que depende el valor social de la competencia lingüística, su capacidad de funcionar como capital lingüístico.

El campo literario y la lucha por la autoridad lingüística

Así, a través de la estructura del campo lingüístico como sistema de relaciones de fuerza propiamente lingüísticas fundadas en la desigual distribución del capital lingüístico (o, si se prefiere, en las posibilidades de incorporar los recursos lingüísticos objetivados), la estructura del espacio de los estilos expresivos reproduce en su orden la estructura de las diferencias que objetivamente separan las condiciones de existencia. Para comprender cabalmente la estructura de este campo, y en especial la existencia, dentro del campo de producción lingüística, de un subcampo de producción restringido cuyas propiedades fundamentales se originan en el hecho de que los productores producen allí prioritariamente para otros productores, hay que distinguir el capital necesario para la simple producción de un *habla co-*

[21] Las situaciones en que las producciones lingüísticas quedan expresamente sometidas a la evaluación, como pueden serlo los exámenes escolares o las entrevistas para contratación de puestos de trabajo, recuerdan la evaluación que se produce en todo intercambio lingüístico: a través de numerosas investigaciones se ha demostrado que las características lingüísticas influyen grandemente en el éxito escolar, las posibilidades de contratación para puestos de trabajo, el éxito profesional, la actitud de los médicos (que conceden mayor atención a los pacientes del medio burgués y a sus palabras, formulando, por ejemplo, respecto a ellos, diagnósticos menos pesimistas) y más generalmente en la inclinación de los receptores a cooperar con el emisor, a ayudarle o a conceder crédito a las informaciones que suministra.

rriente más o menos legítima y el capital de instrumentos de expresión (que suponen la apropiación de los recursos depositados objetivamente en las bibliotecas, los libros, y en especial los «clásicos», las gramáticas y los diccionarios) necesario para la producción de un discurso escrito digno de ser *publicado*, es decir, oficializado. Esta producción de instrumentos de producción tales como las figuras gramaticales y de pensamiento, los géneros, las maneras o los estilos legítimos y, más generalmente, todos aquellos discursos destinados a «crear autoridad» y a ser citados como ejemplo del «buen uso», confieren a quien lo ejerce un poder sobre la lengua y, a través de él, sobre los simples utilizadores de la lengua y sobre su capital.

La lengua legítima sólo contiene en sí misma el poder de asegurar su propia perpetuación en el tiempo en la medida en que detenta el poder de definir su extensión en el espacio. Sólo esta especie de *creación continuada* que se produce en las incesantes luchas entre las diferentes autoridades enfrentadas, dentro del campo de producción especializada, en la competición por el monopolio de imposición del modo de expresión legítimo, puede asegurar la permanencia de la lengua legítima y de su valor, es decir, del reconocimiento que se le concede. Una de las propiedades genéricas de los campos consiste en que la lucha por ese monopolio específico disimula la colusión objetiva respecto a los principios del juego; y, más concretamente, tiende continuamente a producir y reproducir ese juego y lo que en él se ventila originando constantemente, primero entre los directamente comprometidos, pero no solamente entre ellos, la adhesión práctica al valor del juego y de sus apuestas que define el reconocimiento de la legitimidad. ¿Qué sucedería, en efecto, con la vida literaria si se llegara a disputar no sobre lo que vale el estilo de tal o cual autor, sino sobre lo que valen las disputas sobre el estilo? Cuando uno comienza a preguntarse si el juego vale lo que que en él se apuesta, es el fin del juego. Por su propia existencia, las luchas que oponen a los escritores respecto al arte de escribir legítimo contribuyen a producir la lengua legítima, definida por la distancia que la separa de la lengua «común», y la creencia en su legitimidad.

No se trata del poder simbólico que los escritores, gramáticos o pedagogos puedan ejercer sobre la lengua a título individual, que es con toda seguridad mucho más limitado que el que puedan ejercer sobre la cultura (por ejemplo, imponiendo una nueva definición de la literatura legítima, propia para transformar la «situación del mercado»). Se trata de la contribución que aportan, aparte de toda búsqueda intencional de la distinción, a la producción, consagración e imposición de una lengua distinta y distintiva. En la labor colectiva que se realiza a través de las luchas por el *arbitrium et jus et norma loquendi* del que hablaba Horacio, los escritores, autores más o menos autorizados, tienen que contar con los gramáticos, detentadores del monopolio de la consagración y de la canonización de los escritores y de las escrituras legítimas, que contribuyen a la construcción de la lengua legítima seleccionando, entre los productos ofrecidos, los que en su opinión merecen ser consagrados e incorporados a la competencia legítima por la inculcación escolar

sometiéndoles, para ello, a un trabajo de normalización y de codificación para hacerles conscientemente maleables y, de esta forma, fácilmente reproducibles. Estos gramáticos, que pueden encontrar aliados entre los escritores institucionalizados en las academias, y que se atribuyen el poder de erigir normas e imponerlas, tienden a consagrar y a codificar, «razonándolo» y racionalizándolo, un uso particular de la lengua; así, contribuyen a determinar el valor que los productos lingüísticos de los diferentes utilizadores de la lengua pueden recibir en los diferentes mercados —y en particular los más directamente sometidos a su control directo o indirecto, como el mercado escolar—, *delimitando* el universo de las pronunciaciones, de las palabras o de los giros aceptables, y *fijando* una lengua *censurada y depurada* de todos los usos populares y especialmente de los más recientes.

Las variaciones correlativas de las diferentes configuraciones de la relación de fuerza entre las autoridades que continuamente se enfrentan en el campo de producción literaria en nombre de principios de legitimación muy diferentes, no pueden disimular las *invariantes* estructurales que, en las más diversas situaciones históricas, imponen a los protagonistas el recurso a las mismas estrategias y a los mismos argumentos para afirmar y legitimar su pretensión a legislar sobre la lengua y para condenar la de sus competidores. Y, frente al «uso elegante» de los mundanos y la pretensión de los escritores de poseer la ciencia infusa del buen uso, los gramáticos invocan siempre el *uso razonado,* es decir, el «sentido de la lengua» que confiere el conocimiento de los principios de «razón» y de «gusto» constitutivos de la gramática. En cuanto a los escritores, cuyas pretensiones se afirman sobre :odo con el romanticismo, invocan el genio contra la regla, haciendo profesión de fe de ignorar las llamadas al orden de quienes Hugo llamaba altivamente los «gramatistas» [22].

Cabe que ninguno de los actores comprometidos en las luchas literarias desee nunca como tal la desposesión objetiva de las clases dominadas (ya se sabe que siempre hay escritores para celebrar la lengua «barriobajera», por ejemplo, u «olvidarse del diccionario» o imitar las hablas populares). Lo que no impide que tal desposesión esté relacionada con la existencia de un cuerpo de profesionales objetivamente investidos con el monopolio del uso legítimo de la lengua legítima, que producen para su propio uso una lengua especial predispuesta a cumplir *por añadidura* una función social de distinción en las relaciones de clases y en las luchas que les oponen en el ámbito de la lengua. Y que se relaciona también con la existencia de una institución como el sistema de enseñanza que, comisionado para sancionar, en nombre de la gramática, los productos heréticos y para inculcar la norma ex-

---

[22] Mejor que multiplicar hasta el infinito las citas de escritores o gramáticos que sólo cobrarían su sentido pleno mediante un verdadero análisis histórico del estado del campo en que, en cada caso particular, se producen, nos limitaremos con remitir a quienes quieren hacerse una idea concreta de esta lucha permanente a B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne, 1539-1863,* Paris, Didier, 1968, PP. 193, 204, 207, 210, 216, 226, 228, 229, 230 m. 1, 231, 233, 237, 239, 241, 242, 242 y F. Brunot, *Op. Cit.,* sobre todo T. 11-13 *passim.* La lucha por el control de la planificación lingüística del noruego tal como lo describe Haugen permite observar una división semejante de los roles y de las estrategias entre los escritores y los gramáticos (ver. E. Haugen, *Language Conflit and Language Planning The Case of Norwegian,* Cambridge, Harvard University Press, 1966, sobre todo PP. 296 y siguientes).

plícita que contrapesa los efectos de las leyes de evolución, contribuye en gran medida a constituir como tales los usos dominados de la lengua consagrando el uso dominante como único legítimo, por el solo hecho de inculcarlo. Pero relacionar directamente la actividad de los escritores o profesores con el efecto al que objetivamente contribuyen, a saber la desvalorización de la lengua resultante de la propia existencia de una lengua literaria, sería olvidar lo esencial: quienes se aventuran en el campo literario sólo contribuyen a la dominación simbólica en la medida en que los efectos de su posición en ese campo y los intereses que esa posición les induce a perseguir ocultan siempre, ante ellos mismos y ante los demás, los efectos externos, que surgen, por lo demás, de este mismo desconocimiento.

Las propiedades que caracterizan la excelencia lingüística pueden resumirse en dos palabras, distinción y corrección. El trabajo que se realiza en el campo literario produce las apariencias de una lengua original procediendo a un conjunto de derivaciones que tienen por principio una *diferencia* con relación a los usos más frecuentes, es decir, «comunes», «corrientes», «vulgares». El valor nace siempre de la diferencia, *electiva o no,* con relación al uso más extendido, «lugares comunes», «sentimientos corrientes», «giros triviales», «expresiones vulgares», «estilo fácil» [23]. En los usos de la lengua como en los estilos de vida, sólo hay definición relacional: el lenguaje «rebuscado», «selecto», «noble», «elevado», «refinado», «preclaro», «distinguido», contiene una referencia negativa (las propias palabras para designarlo lo dicen) al lenguaje «común», «corriente», «ordinario», «hablado», «familiar» o, incluso, «popular», «crudo», «grosero», «descuidado», «libre», «trivial», «vulgar», sin hablar de lo innominable, «galimatías» o «jerga», «guirigay» o «jerigonza». Las oposiciones con arreglo a las cuales se engendra esta serie, oposiciones que, tomadas de la lengua legítima, se organizan desde el punto de vista de los dominantes, pueden reducirse a dos: la oposición entre «distinguido» y «vulgar» o «raro» y «común», y la oposición entre «riguroso» (o «noble») y «descuidado» (o «libre») que representan sin duda la especificación en el orden del lenguaje de la oposición anterior, de aplicación muy general. Sucede como si el principio de la jerarquización de las hablas de clase no fuera más que el grado de *control* que estas hablas manifiestan y la intensidad de la *corrección* que suponen. Así, la lengua legítima es una lengua semiartificial que debe ser apoyada por un trabajo permanente de corrección que incumbe a la vez a ins-

---

[23] Cabe oponer un *estilo en sí,* producto objetivo de una «elección» inconsciente o incluso forzosa (como pueda serlo la «elección» objetivamente estética de un mueble o de un traje, que se impone por la necesidad económica) y un *estilo para sí* producto de una elección que, desde el momento mismo en que se vive como libre y «pura», está determinada también, pero determinada por las coerciones específicas de la economía de los bienes simbólicos; como por ejemplo la referencia explícita o implícita a la elección forzosa de quienes no tienen elección, puesto que el lujo mismo sólo tiene sentido con relación a la necesidad.

tituciones especialmente preparadas para este fin y a los locutores singulares. A través de sus gramáticos, que fijan y codifican el uso legítimo y de sus maestros, que imponen e inculcan por innumerables acciones de corrección, en esta materia como en otras, el sistema escolar tiende a producir la necesidad de sus propios servicios y de sus propios productos, de su propio trabajo y de sus propios instrumentos de corrección [24]. La relativa perdurabilidad en el *tiempo* (y en el espacio) de la lengua legítima se debe al hecho de estar siempre protegida frente a la propensión a una *economía* de esfuerzo y de rigor que induce a la simplificación analógica (por ejemplo, *cabo* por *quepo* o *contradecido* por *contradicho*). Más aún, la expresión correcta, es decir corregida, debe sus propiedades sociales esenciales al hecho de que sólo pueda producirse por locutores que poseen el dominio práctico de las *reglas* cultas, explícitamente constituidas por un trabajo de codificación y expresamente inculcadas por un trabajo pedagógico. Tal es, en efecto, la paradoja de toda pedagogía institucionalizada: su meta es instituir como esquemas prácticos reglas que el trabajo de los gramáticos recoge de la práctica de los profesionales de la expresión escrita (del pasado) mediante una labor de explicitación y codificación retrospectiva. El «buen uso» es producto de una competencia que constituye una *gramática incorporada,* tomando expresamente la palabra gramática (y no tácitamente como entre los lingüistas) en su verdadero sentido de sistema de reglas cultas, derivadas del ex *post* del discurso efectuado e instituidas como normas imperativas del discurso a efectuar. De donde se deduce que sólo puede darse cabalmente razón de las propiedades y de los efectos sociales de la lengua legítima a condición de tener en cuenta no sólo las condiciones sociales de producción de la lengua literaria y de su gramática sino también las condiciones sociales de imposición e inculcación de ese código culto como principio de producción y de valoración de la palabra [25].

---

[24] Entre los errores que acarrea la utilización de conceptos como los de «aparato» o de «ideología, cuyo ingénuo finalismo se eleva a la segunda potencia con los «aparatos ideológicos de Estado», no es el menor el desconocimiento de la *economía* de las instituciones de producción de bienes culturales: basta con pensar, por ejemplo, en la *industria cultural* orientada hacia la producción de servicios y de instrumentos de corrección lingüística (entre otros, la edición de manuales, gramáticas, diccionarios, «guías de correspondencia», «compendios de discursos modelos», libros para niños, etc., y los millares de agentes de sectores público o privado cuyos más vitales intereses materiales y simbólicos se invierten en el juego de competencia que les arrastra a contribuir, por añadidura, y frecuentemente a su costa, a la defensa e ilustración de la lengua legítima.

[25] Hay otra propiedad de la lengua legítima debida a las condiciones sociales de producción y de reproducción: la autonomía con relación a las funciones prácticas o, más concretamente, la relación neutralizada y neutralizante con la «situación», con el objeto del discurso o el interlocutor, implícitamente exigida en todas las ocasiones en las que se apela por su solemnidad a un uso controlado y tenso de la lengua. El uso hablado de la «lengua escrita» sólo se adquiere en condiciones en que objetivamente ese uso se inscribe en la situación en forma de libertades, facilidades y, sobre todo,

Dado que las leyes de transmisión del capital lingüístico son un caso particular de las leyes de la transmisión legítima del capital cultural entre las generaciones, cabe afirmar que la competencia lingüística medida según los criterios escolares depende, como las demás dimensiones del capital cultural, del nivel de instrucción estimado por los títulos sociales y de la trayectoria social. Como el dominio de la lengua legítima puede adquirirse por la familiarización, es decir, a través de una exposición más o menos prolongada de la lengua legítima o por la inculcación expresa de reglas explícitas, los grandes tipos de modos de expresión corresponden a tipos de modos de adquisición, es decir, a diferentes formas de combinación entre los dos principales factores de producción de la competencia legítima, la familia y el sistema escolar.

En este sentido, como la sociología de la cultura, la sociología del lenguaje es lógicamente indisociable de una sociología de la educación. En tanto que mercado lingüístico estrictamente sometido a los veredictos de los guardianes de la cultura legítima, el mercado escolar está estrictamente dominado por los productos lingüísticos de la clase dominante y tiende a sancionar las diferencias de capital preexistentes: el efecto acumulado de un débil capital cultural y de la correlativa débil propensión a aumentarlo por la inversión escolar condena a las clases más desprovistas a las sanciones negativas del mercado escolar, es decir, a la eliminación o a la autoeliminación precoz que unos mediocres resultados entraña. Las diferencias iniciales tienden, pues, a reproducirse debido a que la duración de la inculcación tiende a variar paralelamente a su rendimiento; los menos inclinados o menos aptos para aceptar y adoptar el lenguaje escolar son también los que menos tiempo están expuestos a ese lenguaje y a los controles, correcciones y sanciones escolares.

Como el sistema escolar dispone de la necesaria autoridad delegada para ejercer universalmente una acción de inculcación duradera en materia de lenguaje y tiende a proporcionar la duración y la intensidad de esta acción al capital cultural heredado, los mecanismos sociales de transmisión cultural tienden a asegurar la reproducción de la diferencia estructural entre la distribución, muy desigual, del *conocimiento* de la lengua legítima y la distribución, mucho más uniforme del *reconocimiento* de esta lengua, lo que constituye uno de los factores determinantes de la dinámica del campo lingüístico y, por eso mismo, de los cambios de la lengua. En efecto, las luchas lingüísticas que son origen de estos cambios suponen locutores que tengan (más o menos) el mismo reconocimiento del uso autorizado y de los conocimientos desiguales de este uso. Así, si las estrategias lingüísti-

de *tiempo libre,* como neutralización de urgencias prácticas; e implica la disposición que se adquiere en y por ejercicios de manipulación de la lengua sin otra necesidad que la que crea totalmente el juego escolar.

cas de la pequeña burguesía y especialmente su tendencia a la hipercorrección, expresión particularmente típica de una buena voluntad cultural que se expresa en todas las dimensiones de la práctica, han podido aparecer como el principal factor de cambio lingüístico, eso quiere decir que la diferencia generadora de tensión y de pretensión, entre el conocimiento y el reconocimiento, entre las aspiraciones y los medios de satisfacerlas, alcanzan su grado máximo en las regiones intermedias del espacio social. Esta pretensión, reconocimiento de la distinción que se traiciona en el esfuerzo mismo para negarla apropiándose de ella, produce en el campo de competencia una presión permanente que sólo puede suscitar nuevas estrategias de distinción entre los poseedores de las marcas socialmente distintivas que se reconocen como distinguidas. La hipercorrección pequeño-burguesa que busca sus modelos e instrumentos de corrección de acuerdo con los más consagrados árbitros del uso legítimo, académicos, gramáticos, profesores, se define como relación subjetiva y objetiva con la «vulgaridad» popular y con la «distinción» burguesa. De suerte que la contribución que este esfuerzo de asimilación (con las clases burguesas) al mismo tiempo que de disimilación (con relación a las clases populares) aporta al cambio lingüístico es simplemente más visible que las estrategias de disimilación que suscita de rechazo por parte de los poseedores de una competencia más escasa. El evitar consciente o inconsciente las marcas más visibles de la tensión y de la rigidez lingüísticas de los pequeños burgueses (por ejemplo, la utilización de formas «redichas» da imagen de «viejo maestro») puede inducir a los burgueses o intelectuales hacia la hipocorrección controlada que asocia la distensión lingüística y la soberana ignorancia de las reglas puntillosas a la exhibición de desenvoltura en los más peligrosos terrenos[26]. Producir la rigidez ahí donde el común de las gentes cede a la distensión, la facilidad ahí donde se muestra el esfuerzo y la desenvoltura en la tensión es lo que constituye la diferencia con las formas pequeño-burguesas o populares de rigidez y de desenvoltura, otras tantas estrategias —frecuentemente inconscientes— de distinción que dan lugar a infinitas pujas, con incesantes vuelcos a favor o en contra hechos para desalentar la búsqueda de propiedades no relacionales de los estilos lingüísticos.

Así, para dar razón de la nueva forma de hablar de los intelectuales, un poco vacilante, incluso titubeante, interrogativa («¿no?») y entrecortado, que

[26] No es, pues, una casualidad, como observa Troubetzkoy el hecho de que, «la articulación indolente» constituya una de las formas más universalmente observadas de caracterizar la distinción (N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie,* Paris, Kincksieck, 1957, P. 22). En realidad, como Pierre Encrevé me ha hecho observar, el relajamiento estratégico de la tensión sólo excepcionalmente afecta al nivel fonético. Así, la distancia falsamente negada continúa señalándose en la pronunciación. Y ya es sabido todos los efectos que los escritores —Raymond Queneau, por ejemplo— han podido extraer del uso sistemático de semejantes desnivelaciones entre los diferentes aspectos del discurso.

puede verse tanto en Estados Unidos como en Francia, habría que tener en cuenta toda la *estructura de usos* con relación a los cuales se define diferencialmente: por una parte, el antiguo uso profesoral (con sus períodos, sus imperfectos de subjuntivo, etc.), asociada a una imagen devaluada del rol magistral y, por otra, los nuevos usos pequeño-burgueses que son producto de una difusión ampliada del uso escolar y que abarcan desde el uso liberado, forma mixta entre la tensión y la desenvoltura y característico más bien de la nueva pequeña burguesía, hasta la hipercorrección de un habla demasiado refinada inmediatamente devaluada por una ambición demasiado evidente, que constituye la marca de la pequeña burguesía de promoción.

El hecho de que estas prácticas distintivas sólo puedan comprenderse en relación al universo de las prácticas composibles no implica que haya que buscar su origen en un deseo consciente de distinguirse. Todo permite suponer que tales prácticas arraigan en un sentido empírico de la escasez de marcas distintivas (lingüísticas o de otro tipo) y de su evolución en el tiempo: las palabras que se divulgan pierden su poder *discriminante* y tienden por esto a ser percibidas como intrínsecamente triviales, comunes, por lo tanto *fáciles* o *gastadas,* puesto que la difusión está ligada al tiempo. Sin duda, el origen de los deslizamientos inconscientes hacia rasgos estilísticos que dan más «clase» o hacia usos más raros de rasgos divulgados, hay que verlo en la correlativa laxitud de la expresión repetida, asociada al sentido de la rareza.

Así, las diferencias distintivas son causa activa del incesante movimiento que, destinado a anularlas, tiende de hecho a reproducirlas (por una paradoja que sólo sorprende cuando se ignora que la constancia puede suponer el cambio). Las estrategias de asimilación y de disimilación que originan los cambios de los diferentes usos de la lengua no solamente afectan a la estructura de distribución de esos diferentes usos y al mismo tiempo, al sistema de diferencias distintivas (los estilos expresivos) en que se manifiestan, sino que tienden también a reproducirla (bajo una forma fenomenalmente diferente). Como el motor del cambio no es otro que el conjunto del campo lingüístico o, más concretamente, el conjunto de las acciones y reacciones que se engendran continuamente en el universo de las relaciones competitivas del campo, el centro de este movimiento perfecto está en todas partes y en ninguna, ante la gran desesperanza de quienes, encerrados en una filosofía de la difusión fundada en la imagen de la «mancha de aceite» (según el demasiado famoso modelo del *two-step flow*) o del «chorreo» *(trickle-down),* se obstinan en situar el principio del cambio en un lugar determinado del campo lingüístico. Lo que se describe como un fenómeno de difusión no es más que el proceso resultante de la situación competitiva que conduce a cada agente, a través de innumerables estrategias de asimilación y de disimilación (con relación a los que están situados antes y detrás de él en el espacio social y en el tiempo), a cambiar constantemente de propiedades sustanciales (pronunciaciones, léxicos, giros sintácticos, etc.) conservando, por la competencia misma, la diferencia que la origina. Esta constancia

estructural de los valores sociales de los usos de la lengua legítima es comprensible teniendo en cuenta que la lógica y los fines de las estrategias destinadas a modificarla están dirigidos por la propia estructura, a través de la situación en ella de quien los realiza. Al no ir más allá de las acciones y de las interacciones tomadas en su inmediatez directamente visible, la visión «interaccionista» no puede descubrir que las estrategias lingüísticas de los diferentes agentes dependen estrechamente de su posición en la estructura de distribución del capital lingüístico. Un capital lingüístico que, a través de la estructura de las oportunidades de acceso al sistema escolar, depende a su vez de la estructura de las relaciones de clase. Asimismo, esa visión no puede tampoco conocer los mecanismos profundos que, a través de los cambios de superficie, tienden a asegurar la reproducción de la estructura de las diferencias distintivas y la conservación de la renta de situación asociada a la posesión de una competencia rara, y, por tanto, distintiva.

CAPÍTULO II

LA FORMACIÓN DE PRECIOS Y LA PREVISIÓN DE BENEFICIOS

> «Quizás por costumbre profesional, quizás en virtud de la calma que todo hombre importante adquiere cuando se solicita su consejo, la calma del que, sabiendo que dominará la conversación, permite al interlocutor que se agite, se esfuerce y lo pase mal, o quizás también para hacer valer el carácter de su cabeza (según él griega, a pesar de los grandes favoritos), el señor de Norpois, cuando alguien le exponía algo, conservaba una inmovilidad de rostro tan absoluta como si se estuviera hablando ante algún busto antiguo —y sordo— en una glyptoteca».
>
> Marcel Proust: *En busca del tiempo perdido.*

Relación de comunicación entre un emisor y un receptor, fundada en la transcripción y el desciframiento, por consiguiente en el establecimiento de un código, o de una competencia generadora, el intercambio lingüístico es también un intercambio económico que se lleva a cabo en una cierta relación simbólica de fuerzas entre un productor, provisto de un cierto capital lingüístico, y un consumidor (o un mercado), apto para procurar un cierto beneficio material o simbólico. Dicho con otras palabras, los discursos no son únicamente (o lo son sólo excepcionalmente) signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también *signos de riqueza* destinados a ser valorados, apreciados y *signos de autoridad* destinados a ser creídos y obedecidos. Independientemente de los usos literarios —y especialmente de los usos poéticos— del lenguaje, en la vida ordinaria es muy raro que la lengua funcione sólo como puro instrumento de comunicación: la búsqueda de la maximización del rendimiento informativo sólo excepcionalmente es el fin exclusivo de la producción lingüística y el uso puramente instrumental del lenguaje que implica suele entrar en contradicción con la búsqueda, a menudo inconsciente, del beneficio simbólico. Si esto es así, además de la información declarada, la práctica lingüística comunica inevitablemente una información sobre la manera (diferencial) de comunicar, es decir, sobre el *estilo expresivo* que, percibido y apreciado por referencia al universo de los estilos teórica o prácticamente competitivos, cobra un valor social y una eficacia simbólica.

CAPITAL, MERCADO Y PRECIO

Los discursos sólo cobran su valor (y su sentido) en relación con un *mercado,* caracterizado por una ley particular de formación de precios: el valor del discurso depende de la relación de fuerzas que se establece concretamente entre las competencias lingüísticas de los locu-

tores entendidas a la vez como capacidad de producción y capacidad de apropiación y de apreciación o, en otras palabras, como la capacidad que tienen los diferentes agentes que actúan en el intercambio para imponer los criterios de apreciación más favorables a sus productos. Esta capacidad no se determina sólo desde el punto de vista lingüístico. Cierto que la relación entre las competencias lingüísticas —que en tanto que capacidades de producción socialmente clasificadas caracterizan unidades de producción lingüística también socialmente clasificadas, y, en tanto que capacidades de apropiación y de apreciación, definen mercados, asimismo socialmente clasificados— contribuye a determinar la ley de formación de precios que se impone para un cambio particular. En cualquier caso, la relación de fuerza lingüística no está exclusivamente determinada por las fuerzas lingüísticas en presencia. A través de las lenguas habladas, los locutores que las hablan y los grupos definidos por la posesión de la correspondiente competencia, es toda la estructura social lo que está presente en cada interacción (y, así, en el discurso). Esto es lo que justamente ignora la descripción interaccionista que trata la interacción como un imperio en un imperio, olvidando que la forma particular que reviste lo que ocurre entre dos personas —entre una patrona y su doméstica, o, tratándose de una situación colonial, entre un francófono o un arabófono o incluso, en una situación post-colonial, entre dos miembros de la nación antiguamente colonizada, arabófono el uno, francófono el otro— se debe a la relación objetiva entre las lenguas o los correspondientes usos, es decir, a la relación objetiva entre los grupos que hablan esas lenguas. Para mostrar hasta qué punto ese esmero en volver «a las cosas mismas» y ceñirse al máximo a «la realidad» que suele inspirar la intención «microsociológica», puede conducir a la fuga pura y simple de lo «real», algo que no se entrega a la intuición inmediata en cuanto que reside en estructuras transcendentes a la interacción de que estas estructuras informan, no hay mejor ejemplo que el de las *estrategias de condescendencia*. Así, a propósito del alcalde de Pau, que durante una ceremonia en honor de un poeta bearnés se dirigió al público en bearnés, un periódico en lengua francesa publicado en Bearn (provincia del sur de Francia) escribe: «Este detalle conmovió mucho a los asistentes» [1]. Para que tal asistencia compuesta

[1] La celebración *oficial* del centenario del nacimiento de un poeta de lengua bearnesa, Simin Palay, cuya obra completa, lengua aparte, aparece dominada, tanto en la forma como en los temas, por la literatura francesa, crea una situación lingüística completamente insólita. No solamente los guardianes titulados del bearnés, sino también las propias autoridades administrativas transgreden la regla no escrita según la cual el francés sería de *rigor* en todas las ocasiones oficiales, sobre todo en boca de los *oficiales*. De ahí la observación del periodista (que sin duda expresaba muy fielmente una impresión muy general): la intervención más señalada correspondió de todas formas al prefecto de los Pirineos Atlánticos, M. Monfraix, que dirigiéndose a la asistencia en un excelente bearnés (...). M. Labarrère (alcalce de Po) respondió a Mlle. Damazou-Betbeder, presidente de la escuela, en un bearnés de calidad. Esta atención afectó mucho a la asistencia que aplaudió largamente (*La République des Pyrénées*, 9 de septiembre de 1974).

de gentes cuya lengua materna es el bearnés sienta como un «conmovedor detalle» el hecho de que un alcalde bearnés se dirija a ella en bearnés, es preciso que reconozca tácitamente esa ley no escrita según la cual la lengua francesa se impone como la única aceptable en los discursos oficiales de las situaciones oficiales. La estrategia de condescencia consiste en *beneficiarse* de la relación de fuerzas objetiva entre las lenguas que en la práctica se enfrentan (incluso, y sobre todo, si el francés está ausente) en el acto mismo de negar simbólicamente esa relación, es decir, la jerarquía entre esas lenguas y quienes las hablan. Semejante estrategia es posible en todos aquellos casos en que la diferencia objetiva entre las personas en presencia (es decir, entre sus propiedades sociales) es lo bastante conocida y reconocida por todos (y en particular por quienes están presentes, como agentes y espectadores, en la interación) para que la negación simbólica de la jerarquía (la que consiste, por ejemplo, en mostrarse «simple») permita acumular los beneficios vinculados a ella y los que procura la negación completamente simbólica de esta jerarquía, empezando por el refuerzo que implica el reconocimiento concebido a la manera de utilizar la relación jerárquica. De hecho, el alcande de bearnes sólo puede producir este efecto de condescencia en la medida en que, alcalde de una gran ciudad, con el aval de ciudadano, posee también todos los títulos (es profesor agregado) que garantizan su participación de pleno derecho en la «superioridad» de la lengua «superior» (nadie, y sobre todo ningún periodista provincial, se le hubiera ocurrido la idea de alabar la calidad de su francés, como se hizo con su bearnés, puesto que él es un locutor titular, patentado, hablando por definición, *ex-oficio*, un francés «de calidad»). En boca de un locutor legítimo de la lengua legítima lo que se llama un «bearnés de calidad», alabado como tal, no tendría ningún valor. No tendría ningún valor y resultaría, por lo demás, sociológicamente imposible en una situación oficial, hablado por un campesino como el que, para explicar que nunca había pensado en ser alcalde de su ciudad a pesar de haber obtenido el mayor número de votos, decía (en francés) que «no sabía hablar» (se subentiende el francés), en nombre de una definición completamente sociológica de la competencia lingüística. Vemos de pasada que las estrategias de subversión de las jerarquías objetivas, tanto en materia de lengua como en materia de cultura, tiene muchas posibilidades de ser *también* estrategias de condescencia reservadas a quienes están lo bastante seguros de su posición en las jerarquías objetivas como para poder negarlas sin correr el riesgo de que parezca que las ignoran o que son incapaces de satisfacer sus exigencias. Si un día el bearnés (o el criollo, en otros lugares) llegara a hablarse en las ocasiones oficiales, sería por un acto de fuerza de locutores de la lengua dominante lo bastante provistos de títulos de legitimidad lingüística (al menos ante sus interlocutores) como para que no puedan resultar sospechosos de recurrir a la lengua estigmatizada «a falta de otra cosa».

Las relaciones de fuerzas que aparecen en el mercado lingüístico

y cuyas variaciones determinan las variaciones del precio que un mismo discurso puede recibir en diferentes mercados se manifiestan y realizan en cuanto que ciertos agentes no están en condiciones de aplicar a los productos lingüísticos ofrecidos, por ellos mismos o por los demás, los criterios de apreciación más favorables para sus propios productos. Este efecto de imposición de legitimidad es tanto mayor —y las leyes del mercado tanto más favorable a los productos propuestos por los detentadores de la mayor competencia lingüística— cuanto con más fuerza se imponga el uso de la lengua legítima. Es decir, cuanto más oficial sea la situación —y, por tanto, más favorable a quienes están más o menos oficialmente acreditados para hablar— y cuanto más total sea el reconocimiento (aunque relativamente independiente de su conocimiento de esta lengua) que los consumidores conceden a la lengua y a la competencia legítimas.

Dicho con otras palabras, el mercado es tanto más oficial, es decir, prácticamente de acuerdo con las normas de la lengua legítima, cuanto más dominado está por los dominantes, es decir, por los detentadores de la competencia legítima, autorizados a hablar con autoridad. La competencia lingüística no es una simple capacidad técnica sino una capacidad estatutaria que suele venir acompañada de una capacidad técnica, aunque sólo sea porque esta capacidad técnica depende de la asignación estatutaria («nobleza obliga»), a la inversa de lo que se suele creer comúnmente, entendiendo la capacidad técnica como el fundamento de la capacidad estatutaria. La competencia legítima es la capacidad estatutariamente reconocida a una persona autorizada, a una «autoridad», para emplear en las ocasiones oficiales la lengua legítima, es decir, oficial (*formal*), lengua autorizada que crea autoridad, palabra acreditada y digna de crédito o *Performativa,* que pretende (con las mayores posibilidades de éxito) producir efecto. Una vez definida así esa competencia legítima que implica la eficacia reconocida a lo performativo, se comprende que ciertas experiencias de psicología social hayan podido establecer que la eficacia de un discurso, el poder de convicción que se le reconoce, depende de la *pronunciación* (y secundariamente del vocabulario) de quien la pronuncia, es decir, depende de la autoridad del locutor, a través de ese índice particularmente seguro de la competencia estatutaria. La evaluación práctica de la relación de fuerza simbólica que determina los criterios de valoración en vigor en un mercado determinado sólo toma en cuenta las propiedades propiamente lingüísticas del discurso en la medida en que anuncian la autoridad y la competencia sociales de quienes las pronuncian. Lo mismo puede decirse de otras propiedades no lingüísticas como la posición de la voz (la nasalización o la faringelización), disposoción duradera del aparato vocal que constituye uno de los más poderosos signos sociales, y de todas las cualidades más abiertamente sociales, como los títulos nobiliarios o escolares, el vestido y especialmente los uniformes y vestimenteas oficiales, los atributos institucionales, el púlpito del sacerdote, el estrado del profesor, la tribuna y el micro del orador, que colocan al locutor legítimo

en posición eminente y estructuran la interacción a través de la estructura del espacio que imponen y, en fin, la propia composición del grupo dentro del cual se lleva a cabo el intercambio.

Así, la competencia lingüística dominante tiene tantas más posibilidades de funcionar en un mercado particular como capital lingüístico capaz de imponer la ley de formación de precios más favorable a sus productos y de procurar el correspondiente beneficio simbólico cuanto más oficial sea la situación. Es decir, cuanto más capaz sea de imponer por sí misma el reconocimiento de la legitimidad del modo de expresión dominante, convirtiendo las variantes facultativas (al menos al nivel de pronunciación) que la caracterizan en reglas imperativas, «rigurosas», (como se dice de las vestimentas en las comidas oficiales) y cuanto más dispuestos se muestren los destinatarios de sus producciones lingüísticas a conocer y reconocer, al margen mismo de la coerción de la situación oficial, la legitimidad de este modo de expresión. Dicho de otra forma: cuanto más, y en mayor grado, se reúnan esas diferentes condiciones en un mercado, los valores prácticamente concecidos a los productos lingüísticos que realmente se confrontan allí más próximos estarán al valor teórico que se les atribuiría, en la hipótesis de un mercado unificado, en función de su posición en el sistema completo de los estilos lingüíticos. A la inversa, a medida que disminuye el grado de oficialidad de la situación de cambio y el grado en que ese cambio está dominado por locutores autorizados, la ley de formación de precios tiende a hacerse menos favorable a los productos de las habitus lingüísticos dominados. Cierto que la definición de la relación de fuerza simbólica constitutiva del mercado puede ser objeto de una *negociación* y que el mercado, en ciertos límites, puede ser manipulado por un meta-discurso que versa sobre las condiciones de utilización del discurso: tal es el caso por ejemplo, de las expresiones que sirven para introducir o excusar una palabra demasiado libre o chocante («si me lo permite», «si se me perdona esta expresión», «por respeto a usted», «por el respeto que le debo», etc.) o las que refuerzan, anunciándolo explícitamente, la franqueza de que se beneficia un mercado particular («entre nosotros», «estamos en familia», etc.). Pero es obvio que la capacidad de manipulación es tanto más grande, como muestran las estrategias de condescencia, cuanto más importante sea el capital poseído. Cierto también que la unificación del mercado no es nunca tan absoluta como para que los dominados no puedan encontrar en el espacio de la vida privada, entre familiares, otros mercados del que dependen las leyes de formación de precios que se aplican a los mercados más oficiales [2]: en estos intercambios privados entre «partenaires» homogéneos, los productos lingüísticos «ilegítimos» se miden con arreglo a criterios

[2] Lo que se ve claramente en el caso de las lenguas regionales cuyo uso se reserva para las ocasiones privadas —es decir, principalmente en la vida familiar— y, en todo caso, para los intercambios entre locutores socialmente homogéneos (entre campesinos).

que, ajustados a sus principios de producción, les liberan de la lógica, necesariamente comparativa, de la distinción y del valor. Dicho esto, la ley oficial, así más provisionalmente suspendida que realmente transgredida, [3], sigue siendo válida y se impone a los dominados en el momento en que salen de las provincias francas en el que el hablar franco circula, como lo muestra el hecho de que sea ella la que rige la producción de sus portavoces en el momento en que estos están colocados en situación oficial. Así, pues, nada autoriza a considerar como «verdadera» lengua popular el uso que circula en ese islote de libertad donde obtiene licencia (palabra típica de los diccionarios) puesto que se está entre iguales y no hay por qué entonces «vigilarse». También es verdad que la competencia popular, cuando afronta un mercado oficial como el que representa —salvo control expreso—, la situación de investigación, resulta aniquilada. El hecho de la legitimidad lingüística reside precisamente en que los dominados son virtualmente justificables según la ley oficial, incluso si se pasan toda su vida, como el ladrón del que hablar Weber, fuera de su control e incluso cuando, en situación oficial, son condenados al silencio o a ese discurso descompuesto que suele registrar, muy a menudo, la encuesta lingüística.

Lo que quiere decir que las producciones del mismos habitus lingüístico varían según el mercado y que toda observación lingüística registra un discurso que es producto de la relación entre una competencia lingüística y ese mercado particular que es la situación de encuesta, mercado de un muy alto grado de tensión ya que las leyes de formación de precios que lo rigen se asemejan a las del mercado escolar. Toda búsqueda de variables capaces de explicar las variaciones así registradas tiende a olvidar al propio efecto de la situación de encuesta, ***variable escondida que constituye sin duda el origen del peso diferencial de las diferentes variables.*** **Así, quienes queriendo romper con las abstracciones de la lingüística se esfuerzan en establecer estadísticamente los factores sociales de la competencia lingüística (medida** con tal o cual índice fonológico, lexicológico o sintáctico) se quedan a mitad de camino: olvidan, en efecto, que los diferentes factores medidos en una situación de mercado particular, la que crea la encuesta, en una situación de mercado particular, la que crea la encuesta, en una situación diferente, podrían recibir pesos relativos muy diferentes; y que se trata, pues, de determinar como varían los pesos explicativos de los diferentes factores determinantes de la competencia cuando se hacen variar sistemáticamente las situaciones de mercado (lo que supondría sin duda la puesta en marcha de un verdadero plan de experimentación).

---

[3] En materia de lengua, la única afirmación de una verdadera contralegitimidad es el argot; pero se trata de una lengua de «jefes».

EL CAPITAL SIMBÓLICO: UN PODER RECONOCIDO

La cuestión de los enunciados performativos se aclara en el momento en que estos se contemplan como un caso particular de los efectos de dominación simbólica que tiene lugar en todo intercambio lingüístico. La relación de fuerzas lingüística no se define nunca exclusivamente por la relación entre las competencias lingüísticas en presencia. Y el peso de los diferentes agentes depende de su capital simbólico, es decir, del *reconocimiento*, institucionalizado o no, que obtiene de un grupo: la imposición simbólica —esa especie de eficacia mágica que pretende ejercer no ya la orden o la consigna, sino también el discurso ritual, la simple comunicación, la amenaza o el insulto— sólo puede funcionar en tanto en cuanto se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso. Para que el lenguaje de importancia del filósofo se reciba como este lenguaje pide ser recibido es preciso que se reúnan las condiciones sociales propias para que esté en condiciones de obtener que se le conceda la importancia que él se concede. De la misma forma, la instauración de un intercambio ritual como el que la misa implica, entre otras cosas, que aparezcan reunidas todas las condiciones sociales necesarias para asegurar la producción de los emisores y de los receptores conformes con ella, es decir, avenidos entre sí; por eso, la eficacia simbólica del lenguaje religioso se ve amenazada en el momento en que dejan de funcionar el conjunto de los mecanismos capaces de asegurar la reproducción de la relación de reconocimiento que funda su autoridad. Algo que puede decirse también de cualquier relación de imposición simbólica, incluso la que implica el uso del lenguaje legítimo. Un lenguaje que, en tanto que tal, encierra la pretensión de ser escuchado, e incluso creído y obedecido, y que sólo puede ejercer su específica eficacia en tanto que pueda contar con la eficacia de todos los mecanismos, anteriormente analizados, que aseguran la reproducción de la lengua dominante y el reconocimiento de su legitimidad. Observemos de pasada que el principio del beneficio de distinción que procura todo uso de la lengua legítima —aunque uno de los componentes, y no de los menores, de ese beneficio haya que buscarlo en el hecho de parecer únicamente fundado en las cualidades de la persona— reside en el conjunto del universo social y de las relaciones de dominación que le confiere su estructura.

La investigación austiniana sobre los enunciados performativos sólo puede concluirse en los límites de la lingüística. La eficacia mágica de esos *actos de institución* es inseparable de la existencia de una institución que defina las condiciones (en materia de agente, de lugar o de momento, etc.) que deben reunirse para que la magia de las palabras pueda actuar. Como indican los ejemplos analizados por Austin, esas «condiciones de felicidad» son condiciones sociales y quien quiera proceder *con gozo* al bautismo de un navío o de una persona debe de estar *habilitado* para hacerlo de la misma manera que, para ordenar, hay que tener una autoridad reconocida sobre el destinata-

rio de la orden. Cierto que los lingüistas se han apresurado en encontrar, en las vacilaciones de la definición austiniana de lo performativo, un pretexto para hacer desaparecer el problema que Austin les había planteado y para volver a una definición estrictamente lingüística que ignora el hecho del mercado: al distinguir entre los performativos explícitos, necesariamente auteverificantes, puesto que representan en sí mismo la realización del acto, y los performativos en el sentido más amplio de enunciados que sirven para realizar un acto diferente al simple hecho de decir algo —o, más simplemente, al distinguir entre un acto propiamente lingüístico como declarar la sesión abierta, y un acto extralingüístico como abrir la sesión por hecho de declararla abierta— se creen con autoridad para recusar el análisis de las condiciones sociales del funcionamiento de los enunciados performativos.

Las condiciones de felicidad de que Austin habla sólo se refieren al acto extralingüístico; en efecto, sólo para abrir la sesión hay que estar habilitado y cualquiera puede declararla abierta, con independencia de que su declaración tenga o no tenga efectos [4]. ¿Es preciso tanto ingenio para descubrir que cuando mi hacer consiste en un decir, yo hago necesariamente lo que yo digo?. Pero llevando hasta sus últimas consecuencias la distinción entre la lingüística y extralingüística en la que aquella pretende fundar su autonomía (especialmente respecto a la sociología), la pragmática demuestra por el absurdo que los actos que Austin describe son actos de institución que sólo pueden ser sancionados socialmente cuando, en alguna medida, están aceptados por todo el orden social. «Si, en efecto, para abrir la sesión hay que estar «habilitado» no hay necesidad de estar en posición de superioridad para ordenar: el soldado puede dar una orden a su capitán. Ocurre, simplemente que esa orden no tendrá efectos» [5]. Más aún «para pretender legítimamente abrir la sesión, hay que estar autorizado por la institución y no todo el mundo lo está; pero cualquiera tiene autoridad para realizar un acto de palabra como es la orden, de manera que cualquiera puede pretender realizar un acto tal» [6]. La construcción de estos «performativos puros» que constituyen los performativos explícitos tiene por efecto hacer desaparecer *a contrario sensu* los presupuestos de los performativos corrientes, que implican la referencia a sus condiciones sociales de realización: desde un punto de vista estrictamente lingüístico, cualquiera puede decir cualquier cosa y el simple soldado puede ordenar a su capitán que barra las letrinas. Pero, desde un punto de vista sociológico, el que de hecho adopta Austin cuando se interroga sobre las condiciones de felicidad, es claro que no todo el mundo puede afirmar todo. O, si se quiere sólo puede hacerlo corriendo unos determinados riesgos, como ocurre en el caso

---

[4] Ver B. de Cornulier, «La noción de auto-interpretación», *Études de Lingüistique appliqué,* 19, 1975, PP» 52-82.

[5] F. Recanati, *Les ennoncés performatifs,* Paris, Ed. D. Minuit, 1982, P. 1982.

[6] F. Recanati, *op. cit.,* P. 195.

del insulto. Cualquiera puede gritar en la plaza pública: «decreto la movilización general». Como, al faltar la autoridad requerida, «estas palabras no pueden ser *acto*, no son más que *palabras*; se reducen a un clamor inane, infantil o demente [7]». El ejercicio lógico que consiste en disociar el acto de palabra de las condiciones de su efectuación pone de manifiesto, por los absurdos que esta abstracción permite concebir, que el enunciado performativo como acto de institución sólo puede existir socio-lógicamente con independencia de la institución que le confiere su razón de ser y que, si a pesar de todo se produjera, socialmente estaría desprovisto de sentido [8]. Puesto que un orden o incluso una consigna, sólo puede ser a favor del orden de las cosas y puesto que su realización depende de todas las relaciones de orden que definen el orden social, como he dicho antes, habría que estar loco para concebir y preferir una orden cuyas condiciones de felicidad no se cumplan. Las condiciones de felicidad anticipadas contribuyen a determinar el enunciado y permiten pensarlo y vivirlo como razonable o realista. Sólo un imposible soldado (o un lingüista «puro») puede concebir como posible el dar una orden a su capitán. El enunciado performativo encierra «una pretensión exhibida en poseer tal o cual poder» [9], pretensión más o menos reconocida, y, por tanto, más o menos sancionada socialmente. Esta pretensión de actuar sobre el mundo social a través de las palabras, es decir, *mágicamente*, resulta más o menos insensato o razonable según esté más o menos fundada en la objetividad de ese mundo social [10]: así, el insulto («tu no eres más que un profesor») que, por no ser autorizado, puede volverse contra su propio autor, y el nombramiento oficial («yo le nombro profesor»), investido con toda la autoridad del grupo y capaz de instituir una identidad legítima, —es decir, universalmente reconocida—, pueden oponerse como dos actos de nominación mágica muy desigualmente garantizados socialmente. El límite hacia el que tiende el enunciado performativo es el acto jurídico que, cuando es pronunciado por quien está habilitado para ello en forma [11], es de-

---

[7] E. Benveniste, *Problèmes de lingüistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, P. 273.

[8] Entre los lingüistas, Alain Berremdonner es seguramente quien mejor reconoce el nexo entre lo performativo y lo social, o lo que él llama «la institución», es decir, «la existencia de un poder normativo que somete a los individuos a ciertas prácticas, so «pena de sanciones»: «así pues, la sustitución de un decir por un hacer sólo puede ser practicable si existe en otra parte alguna garantía de que la *enunciación-Ersatz* será en cualquier caso seguida de un efecto» A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique,* Paris, Ed. de Minuit, 1981, p. 95).

[9] O. Ducrot, «Illocutorio y performativo» *Linguistique et sémiologie,* 4, 1977, pp. 17-54.

[10] Insulto, bendición, maldición, todos los actos de nominación son, propiamente hablando, profecías que pretenden producir su propia verificación: en tanto que encierre una pretensión más o menos fundada socialmente a ejercer un acto mágico de institución capaz de crear una nueva realidad, el enunciado performativo realiza en el presente de las palabras un efecto futuro.

[11] «Los actos de autoridad son en primer lugar y siempre enunciaciones preferidas por aquellos a quienes pertenece el derecho de enunciarlos» (E. Benveniste, *ibid.*).

cir, por un agente que actúa en nombre de todo el grupo, puede sustituir el hacer por un decir al que seguirá un efecto: el juez puede contentarse con decir «yo le condeno» porque existe un conjunto de agentes e instituciones que garantizan la ejecución de su sentencia. La búsqueda del principio propiamente lingüístico de la «fuerza» ilocucionaria del discurso es sustituida por la búsqueda propiamente sociológica de las condiciones en que un agente singular puede aparecer investido, y con él su palabra, de una fuerza tal. El verdadero principio de la magia de los enunciados performativos reside en el misterio del ministerio, es decir, el ministerio de la delegación. Una delegación a través de la cual un agente singular, rey, sacerdote, portavoz, recibe un mandato para hablar y actuar en nombre del grupo, constituido así en él y por él [12]; más precisamente, en las condiciones sociales de la institución del ministerio que encarna al mandatario legítimo, mediun entre el grupo y él mismo, en tanto que agente capaz de actuar por las palabras sobre el mundo social. Lo que lleva a cabo, entre otras formas, proporcionándole signos e insignias destinados a recordar que no actúa personalmente en su nombre ni con su propia autoridad.

No hay poder simbólico sin una simbólica del poder. Los atributos simbólicos —como se muestra claramente en el caso paradigmático del *skeptorn* y las sanciones contra la utilización ilegal de uniforme —son una manifestación pública y, por eso, una oficialización del contrato de delegación: el armiño y la toga declaran que al juez o al médico se les reconoce el derecho a declararse con fundamento juez o médico; que su impostura —en el sentido de pretensión afirmada en las apariencias— es legítima. La competencia propiamente lingüística —el latín de los médicos de antaño o la elocuencia de los portavoces— es también una de las manifestaciones de la competencia en el sentido de derecho a la palabra y al poder por la palabra. Cualquier aspecto del lenguaje autorizado, de su retórica, su sintaxis, su léxico e incluso su pronunciación, no tiene otra razón de ser que la de recordar la autoridad de su autor y la confianza que exige: en este caso el estilo es un elemento del *aparato*, en el sentido de Pascal, con arreglo al cual el lenguaje tendría como objetivo producir e imponer la representación de su propia importancia contribuyendo así a asegurar su propia credibilidad [13]. En parte, la eficacia simbólica del discurso de autoridad depende siempre de la competencia lingüística de quién lo dice. Máxime, evidentemente, cuanto la autoridad del locutor no está claramente institucionalizada. De don-

[12] «Las dos palabras —*ministerium y mysterium*— eran prácticamente intercambiables desde el cristianismo primitivo y en la Edad Media se confundían constantemente». (ver E. H. Kantorowicz, «Mysteries of State, an Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins», *The Harvard Theological Review*, XLVIII, n.° 1, 1955, pp. 65-91).

[13] Los dos sentidos de la competencia coinciden si se observa que, de la misma manera, aunque, según Percy Erns Schramn, la corona del rey medieval designa a la vez la cosa misma y el conjunto de los derechos constitutivos de la dignidad real (como en la expresión «los bienes de la corona»), así también la competencia lingüística es un atributo simbólico de la autoridad que *desgina* un estatuto socialmente reconocido como conjunto de derechos, empezando por el derecho a la palabra, y la correspondiente capacidad técnica.

de se sigue que el ejercicio de un poder simbólico aparece acompañado de un trabajo sobre la *forma* que, como puede verse claramente en el caso de los poetas de las sociedades arcaicas, está destinado a atestiguar el dominio del orador y a otorgarle el reconocimiento del grupo (lógica que volvemos a encontrar en la retórica popular del insulto que busca en la puja expresionista y la deformación reglada de las fórmulas rituales la realización expresiva que permita «poner a los reidores de su parte»).

Así, de la misma manera que tratándose de constativos las condiciones de aceptabilidad y, a través de ellas, la forma misma del discurso se definen en la relación con el mercado, tratándose de enunciados performativos, las condiciones de felicidad se determinan también en relación con las posibilidades ofrecidas por un determinado mercado. Por consiguiente, frente a todas las formas de autonomización de un orden propiamente lingüístico, debe de quedar bien sentado que toda palabra se produce para y por el mercado al que debe su existencia y sus propiedades más específicas.

La anticipación de beneficios

La ciencia de un discurso que únicamente puede existir, y en la forma en que existe, en la medida en que no sólo sea gramaticalmente correcto sino también y sobre todo socialmente aceptable, es decir, escuchado, creído y por tanto eficiente en un determinado estado de las relaciones de producción y de circulación, deberá tener en cuenta las leyes de formación de precios y características del mercado considerado o, dicho con otras palabras, las leyes que definen las condiciones sociales de la aceptabilidad (que engloban las leyes propiamente lingüísticas de la gramaticalidad): afectivamente, las esperadas condiciones de recepción forman parte de las condiciones de producción y la anticipación de las sanciones del mercado contribuye a determinar la producción del discurso. Esta anticipación, que no tiene nada que ver con un cálculo consciente, es consecuencia de un hábitus lingüístico que, en tanto que producto de una primordial y prolongada relación con las leyes de un cierto mercado, tiende a funcionar como un sentido de la aceptabilidad y valor probables de sus propias producción lingüísticas y de las de los demás en los diferentes mercados [14]. Es este sentido de la aceptabilidad, y no ninguna forma de cáculo racional orientado hacia la maximización de los beneficios simbólicos, lo que, al incitar a que se tome en cuenta el valor probable del discurso en la producción, determina a su vez las correcciones

[14] Lo que equivale a dar un verdadero sentido a la noción de «aceptabilidad» que los lingüistas introducen a veces para librarse de la abstracción del concepto de «gramaticalidad» sin extraer de él ninguna consecuencia.

y todas las otras formas de autocensura; concesiones que se concede a un universo social por el hecho de hacerse aceptable para él.

Como los signos lingüísticos son también bienes condenados a recibir un precio, poderes propios para asegurar un crédito (variable según las leyes del mercado en que aparecen colocados), la producción lingüística se ve inevitablemente afectada por la anticipación de las sanciones del mercado: todas las expresiones verbales, trátese de las frases intercambiadas entre dos amigos, del discurso de un portavoz autorizado o de un informe científico, llevan la marca de sus condiciones de recepción. Así, deben parcialmente sus propiedades (incluso al nivel de la gramática) al hecho de que, basándose en una anticipación práctica de las leyes del mercado considerado, sus autores —generalmente sin saberlo ni quererlo expresamente— se esfuerzan en maximizar el beneficio simbólico que pueden conseguir de prácticas inseparablemente destinadas a la comunicación y expuestas a la valoración [15]. Lo que quiere decir que el mercado fija el precio de un producto lingüístico cuya naturaleza, y , por tanto, su valor objetivo, se determinaran parte por la anticipación práctica de ese precio; así, la relación práctica con el mercado (facilidad, timidez, rigor, incomodidad, silencio, etc.) que contribuye a fundar la sanción del propio mercado, justifica aparentemente esa sanción de la que parcialmente es producto.

Tratándose de producción simbólica, la coerción que el mercado ejerce mediante la anticipación de las posibilidades de beneficio reviste naturalmente la forma de una *censura* anticipada, de una autocensura, que no sólo determina la manera de hablar, la elección del lenguaje —el *código switching* de las situaciones de bilingüismo— o del «nivel» del lenguaje, sino también lo que podrá o no podrá decirse [16].

Parece como si en cada situación particular, la norma lingüística (la ley de formación de precios) fuera impuesta por el poseedor de la competencia más semejante a la competencia legítima, es decir, por el locutor dominante en la interacción, y ello en forma tanto más rigurosa cuanto mayor sea el grado de oficialidad del intercambio (en público, en un lugar oficial, etc.); como

---

[15] Esto significa que la comprensión cabal de un discurso culto (por ejemplo, un texto literario) supone en primer lugar el conocimiento de las condiciones sociales de producción de la competencia social (y no solamente lingüística) de los productores, que en cada una de sus producciones comprometen la totalidad de sus propiedades (las que definen su posición en la estructura social y también en la estructura del campo de producción especializada) y, en segundo lugar, el conocimiento de las condiciones de la implantación de esta competencia, de las leyes específicas del mercado considerado que, en el caso particular, coinciden con el propio campo de producción (ya que la característica fundamental de la producción culta reside en el hecho de que tiene por clientela al conjunto de los demás productores, es decir, los competidores.

[16] Dado que el trabajo de representación y formalización constituye la condición *sine qua non* del acceso a la existencia de la intención expresia, la propia intención de captar un contenido en estado bruto, que subsistiría, invariable, a través de diferentes formalizaciones, está desprovista de sentido.

si el efecto de la censura ejercido sobre el locutor dominado y la necesidad que éste tiene de adoptar el modo de expresión legítimo (el francés en el caso del que habla «patois») o de esforzarse hacia él se experimentarán en forma tanto más aguda, cuanto mayor sea la *distancia* entre los capitales —mientras que esta coerción desaparecería entre los poseedores de un capital simbólico y lingüístico equivalente, por ejemplo entre campesinos. Las situaciones de bilingüismo permiten observar en forma casi experimental las variaciones de la lengua empleada en función de la relación entre los interlocutores (y de sus instrumentos de expresión) en la estructura de la distribución del capital propiamente lingüístico y de otros tipos de capital. Así, en una serie de interacciones observadas en 1963 en una ciudad del Bearn, la misma persona (una mujer de edad habitante de un caserío) que se dirige en un «francés-dialectizado» a una joven comerciante del burgo procedente de otro gran burgo de Bearn (por lo tanto más «urbanizada» y que pudiera desconocer o fingir desconocer el bearnés), instantes después habla en esa lengua a una mujer del burgo pero procedente de un caserío y más o menos de su edad, a continuación en un francés muy «corregido» a un pequeño funcionario y, en fin, en bearnés a un peón caminero del burgo, originario de un caserío y más o menos de su edad. Como se ve, el entrevistador, en tanto que habitante de la ciudad «instruido», sólo puede registrar en sus entrevistas o un francés muy corregido o el silencio. Y si la utilización del bearnés es capaz indudablemente de aliviar la tensión del mercado, lo quiera él o no, sigue siendo una estrategia de condescendencia propia para crear una situación no menos artificial que la relación inicial.

El conocimiento y reconocimiento prácticos de las leyes inmanentes de un mercado y de las sanciones en que esas leyes se manifiestan, determinan las modificaciones estratégicas del discurso, trátese del esfuerzo por «corregir una pronunciación devaluada» en presencia de representantes de la pronunciación legítima —normalmente suelen ser correcciones que tienden a valorizar la producción lingüística por una movilización más intensa de los recursos disponibles— o, a la inversa, de la tendencia a recurrir a una sintaxis menos compleja, a ese tipo de frases más cortas observadas por los sociólogos en los adultos cuando se dirigen a niños. En algún modo, los discursos son siempre *eufemismos* inspirados en la preocupación por el «bien decir», por el «hablar como es debido» como si se tratara de fabricar productos de acuerdo con las exigencias de un determinado mercado, de *formaciones de compromiso*, resultado de una transacción entre el interés expresivo (lo que hay que decir) y la *censura* inherente a las particulares relaciones de producción lingüística —trátese de la estructura de interacción lingüística o de la estructura de un campo especializado— impuesta a un locutor dotado de una cierta competencia social, es decir, de un poder simbólico más o menos importante sobre esas relaciones de fuerzas simbólicas [17].

[17] Se puede así clasificar como eufemismos todos los tipos de *doble sentido*, particularmente frecuentes en el discurso religioso, que permiten dirigir la censura nombrando lo inombrable en forma tal que no se le nombra (ver, más adelante, en la tercera parte, capítulo 1, censura y formalización), y todas las formas también de la *ironía* que, ne-

Así, las variaciones de la *forma* del discurso, y más concretamente el grado en que esa forma aparece controlada, vigilada o refinada, dependen, por una parte, de la *tensión objetiva* del mercado, es decir, del grado de oficialidad de la situación y —en el caso de una interacción— de la amplitud de la distancia social (en la estructura de la distribución del capital lingüístico y de las demás especies de capital) entre el emisor y el receptor, o sus grupos de pertenencia; y, por otra, de la «sensibilidad» del locutor a esta tensión y a la censura que implica, y de la aptitud, estrechamente vinculada a ese locutor, para responder a un alto grado de tensión con una expresión fuertemente controlada, y, por tanto, fuertemente eufemística. En otras palabras: la forma y contenido del discurso dependen de la relación entre un hábitus (el mismo producto de las sanciones de un mercado a un nivel determinado de tensión) y un mercado definido por un nivel de tensión más o menos elevado, definido, pues, por el grado de rigor de las sanciones que inflinge a quienes carecen de esa «corrección» y de la «formalización» que implica el uso oficial (*formal*). Así, por ejemplo, difícilmente podrían comprenderse las variaciones estilísticas si no es relacionándolas con las variaciones de la tensión del mercado. Bally [18] ofrece una buena muestra de esas variaciones con esta serie de expresiones aparentemente intercambiables, puesto que todas se orientan hacia el mismo resultado práctico: «¡Venga!», «¡Quiere venir!», «¿No quiere usted venir?», «¿Vendrá usted, no?», «¡Dígame que vendrá!», «¿Y si viniera usted?», «¡Debería usted venir!», «¡Venga aquí!», «Aquí» y a las cuales podrían añadirse «¿Viene usted?», «¡«Vendrá usted!», «¡Haga el favor de venir!» «Concédame el honor de venir...», «Sea amable, venga...., «¡Le ruego que venga!», «¡Venga se lo ruego!», «Espero que venga usted...», «Cuento con usted», y así hasta el infinito. Estas fórmulas, teóricamente equivalentes, no lo son: en la práctica, cada una de ellas, cuando se emplea expresamente, realiza la forma óptima del compromiso entre la intención expresiva —en este caso la insistencia, que puede aparecer como una intrusión abusiva o como una inadmisible presión— y la censura inherente a una relación social más o menos disimétrica, sacando al máximo partido de los recursos disponibles, estén estos ya objetivados y codificados, como en las fórmulas de educación, o lo estén sólo virtualmente. Es toda la insistencia que «uno puede permitirse», a condición de «guardar las formas». Allí donde el «concédame el honor de venir» convenga, sustituirá al «¡debe usted venir!», excesivamente desenvuelto, y al «¿Quiere usted venir?» realmente «grosero». En el formalismo social, como en el formalismo mágico, en cada caso sólo hay una fórmula que «actúa». Y toda la labor de

---

gando lo enunciado por el modo de enunciación, producen casi un efecto de doble sentido —y con doble juego—, que permite escapar a las sanciones de un campo (respecto a la intención defensiva de la ironía, puede verse A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique,* Paris, Ed. de Minuit, 1981, sobre todo pp. 238-239).

[18] C. H. Bally, *Le langage et la vie,* Ginèbra, Droz, 1965, p. 21.

la cortesía se encamina a aproximarse lo más posible a la fórmula perfecta que se impondría inmediatamente si se tuviera un perfecto dominio de la situación del mercado. La forma, y la información que la forma informa, condensan y simbolizan toda la estructura de la realización social a la que deben su existencia y su eficiencia (la famosa *illocutionary force*): lo que se llama tacto consiste en el arte de captar la posición relativa del emisor y del receptor en la jerarquía de las diferentes especies de capital, pero también del sexo y de la edad, y de los límites inscritos en esta relación. Límites que, si llega el caso, se transgredirán, gracias al trabajo de eufemización. Eufemización que no existe en los casos de «Aquí», «Venga» o «Venga aquí», mientras que la atenuación de la coerción aparece más señalada en el «Hágame el favor de venir». La forma empleada para neutralizar la «incorrección» puede ser bien la interrogación simple («¿Quiere usted venir?») o la reforzada por la negación («¿No quiere usted venir?»), que reconoce al interlocutor la posibilidad de la negativa, o bien una fórmula de insistencia que se niega declarando la posibilidad de negativa y el valor reconocido a la aceptación y que puede revestir una forma familiar, apropiada entre iguales («Se amable venga»), «almibarada» («Hágame el favor de venir») e incluso obsequiosa («Concédame el honor de venir»). O, en fin, una interrogación metalingüística respecto a la legitimidad misma del asunto («¿Puedo pedirle que venga?» «¿Puedo permitirme pedirle que venga?»).

Lo que el sentido social descubre en una forma que constituye una especie de expresión simbólica que todos los rasgos sociológicos pertinentes de la situación del mercado, es también lo que orienta la producción del discurso, es decir, el conjunto de características de la relación social entre los interlocutores y las capacidades expresivas que el locutor pudiera invertir en el trabajo de eufemización. La interdependencia entre la forma lingüística y la estructura de la relación social en la cual y por la cual esa forma se produce aparece claramente en las oscilaciones entre el *usted* y el *tú*. Estas se producen a veces cuando la estructura objetiva de la relación entre los locutores (por ejemplo, la desigualdad de edad y de status social) entra en conflicto con la antigüedad, y la continuidad, por tanto con la intimidad y familiaridad de la interacción: parece entonces como si el nuevo ajuste del modo de expresión con la relación social se buscara a través de lapsus espontáneos o calculados y de progresivos deslizamientos que suelen concluir por una especie de contrato lingüístico destinado a instaurar oficialmente el nuevo orden expresivo: «¿Y si nos tuteáramos?». Pero la subordinación de la forma del discurso a la forma de relación social en la que ese discurso se emplea estalla en las situaciones de *colisión estilística*, es decir, cuando el locutor se enfrenta con un auditorio socialmente muy heterogéneo. O, también, en el caso de dos interlocutores tan alejados social y culturalmente que los modos de expresión sociológicamente exclusivos de que se sirven, modos que normalmente se realizan, mediante un ajuste más o menos consciente, en espacios sociales separados, no pueden producirse simultáneamente.

Lo que orienta la producción lingüística, no es el grado de tensión del mercado —o, más concretamente, el grado de oficialidad que le caracteriza— definido en abstracto por un locutor, sino la relación entre un grado de tensión objetiva «media» y un hábitus lingüístico también caracterizado por un grado particular de «sensibilidad» a la tensión del mercado; o, lo que viene a ser lo mismo, la anticipación de beneficios, que difícilmente puede llamarse subjetiva, puesto que es producto de la confluencia entre una objetividad, las posibilidades medias, y una objetividad incorporada, la disposición a apreciar más o menos estrictamente esas posibilidades [19]. La anticipación de las sanciones anunciadas es un sentido práctico, casi corporal, de la verdad de la relación objetiva entre una determinada competencia lingüística y social y un determinado mercado a través del cual se realiza esa relación y que puede ir desde la certeza de la sanción positiva, que funda la *certitudo sui*, la *seguridad*, hasta la certeza de la sanción negativa, que condena a la división y al silencio, pasando por todas las formas de la *inseguridad* y *timidez*.

El hábitus lingüístico y la hexis corporal

La definición de la aceptabilidad no hay que buscarla en la situación sino en la relación entre un mercado y un hábitus, que es también el producto de toda la historia de la relación con mercados. En efecto, el hábitus está vinculado al mercado tanto por sus condiciones de adquisición como por sus condiciones de utilización. No se aprende a hablar escuchando un cierto habla, sino también hablando, y por tanto presentando un habla determinada en un mercado determinado. Es decir, mediante intercambios dentro de una familia que ocupa una posición particular en el espacio social y propone así a la mimesis práctica de los nuevos miembros modelos y sancione smás o menos alejados del uso legítimo [20]. Sabemos ya el valor que reciben en otros mercados (como en el de la Escuela) los productos ofrecidos, con toda la autoridad aferente, en el mercado originario. Así el sistema de refuerzos o de desmentidos sucesivos constituye para cada

[19] Esta anticipación se basa en manifestaciones visibles tales como la actitud del interlocutor, su mímica, atenta o indiferente, altiva o solícita, la animación de la voz y del gesto o los signos de desaprobación. Diferentes experiencias de psicología social han mostrado que la velocidad y la cantidad de palabras, el vocabulario, la complejidad de la sintaxis, etc., varían según la actitud del experimentador, es decir, según las estrategias de refuerzo selectivo que implante.

[20] El aprendizaje de la lengua se realiza a través de la familiarización con personas que desempeñan papeles totales entre los cuales la dimensión lingüística es sólo un aspecto, que nunca parece aislado como tal: lo que seguramente da ese poder de evocación práctica a ciertas palabras es el hecho de que, vinculadas a una postura corporal, a una atmósfera afectiva, resucitan toda una versión del mundo, todo un mundo; y también el apego afectivo a la «lengua materna», cuyas palabras, giros y expresiones parece como si encerraran un «excedente de sentido».

uno de nosotros una especie de sentido del valor social de los usos lingüísticos y de la relación entre los diferentes usos y los diferentes mercados, sentido que organiza todas las percepciones posteriores de los productos lingüísticos, lo que tiende a asegurarle una gran estabilidad. (Ya es sabido que, en términos generales, los efectos que una nueva experiencia puede ejercer sobre el hábitus dependen de la relación de «compatibilidad» práctica entre esta experiencia y las experiencias ya integradas en ese hábitus en forma de esquemas de producción y de apreciación y que, en el proceso de reinterpretación selectiva resultante de esta dialéctica, la eficacia informadora de toda nueva experiencia tiende continuamente a disminuir.) Este «sentido de la inversión» lingüística regula el grado de coerción que un determinado campo impone en la producción del discurso, obligando al silencio o a un lenguaje hipertrofiado a unos y dejando a los otros las libertades de un lenguaje garantizado. Lo que quiere decir que la competencia, que se adquiere por la práctica, implica inseparablemente el dominio práctico de un uso de la lengua y el dominio práctico de las situaciones en las que ese uso de la lengua es *socialmente aceptable*. El sentido del valor de los propios productos lingüísticos es una dimensión fundamental del sentido del lugar ocupado en el espacio social: indudablemente la relación originaria con los diferentes mercados y la experiencia de las sanciones impartidas a las propias producciones constituyen, juntamente con la experiencia del precio concedido al propio cuerpo, una de las mediaciones a través de las cuales se constituye esa especie de *sentido personal del propio valor social* que regula la relación práctica con los diferentes mercados (timidez, desenvoltura, etc.) y, más generalmente, toda la manera de comportarse en el mundo social.

Si todos los locutores son a la vez productores y consumidores de sus propias producciones lingüísticas, no todos están en condiciones, ya lo hemos visto, de aplicar a sus propios productores los esquemas con arreglo a los cuales los han producido. La infortunada relación que los pequeños burgueses mantienen con sus propios productos (y particularmente con su pronunciación, juzgada por ellos, como ha mostrado Labov, con particular severidad) se debe al divorcio entre los esquemas de producción y los esquemas de apreciación: en alguna medida divididos en sí mismos, los pequeños burgueses son a la vez los más «conscientes» de la verdad objetiva de sus productos (la que se define en la hipótesis culta del mercado perfectamente unificado) y los más encarnizados en impugnarla, en negarla, en desmentirla por sus esfuerzos. Así debe juzgarse su sensibilidad especialmente viva a la tensión del mercado y, por eso, a la corrección lingüística —corrección para sí mismo y para los otros [21] —que les empuja a la hi-

[21] Diferentes experiencias de psicología social han mostrado que los pequeños burgueses son más hábiles que los miembros de las clases populares para descubrir la clase social según la pronunciación.

percorrección, su inseguridad que llega al paroxismo en las ocasiones oficiales creando «incorrecciones» por hipercorrección o, en fin las angustiadas audacias de la forzada desenvoltura. Como puede verse, lo que se expresa a través del hábitus lingüístico, es todo el hábitus de clase al que él pertenece, es decir, de hecho, la posición que se ocupa, sincrónica y diacrónicamente en la estructura social. Como hemos visto, la hipercorrección se inscribe en la lógica de la pretensión que induce a los pequeños burgueses a intentar apropiarse anticipadamente, a costa de una permanente tensión, las propiedades de los dominantes. La intensidad particular de la inseguridad y de la ansiedad en materia lingüística (como en materia de cosmética o de estética) entre las mujeres de la pequeña burguesía hay que comprenderla también dentro de la misma lógica: condenadas por la división del trabajo entre los sexos a esperar el ascenso social de sus capacidades de producción y de consumo simbólicos, estas mujeres tienden aún más a invertir en la adquisición de competencias legítimas. Es lógico que las prácticas lingüísticas de la pequeña burguesía impresionaran a quienes, como labov, las observaban en los mercados particularmente tensos que crea la situación de encuesta: situados en el punto máximo de la tensión subjetiva, por su particular sensibilidad a la tensión objetiva —efecto de una separación especialmente neta entre el reconocimiento y el conocimiento—, los pequeños burgueses se diferencian de los miembros de las clases populares que, como no están en condiciones de imponer las libertades del habla llana, reservadas para su uso interno, no tienen otros recurso que las formas descompuestas de un lenguaje copiado o la huida en la abstención y el silencio; pero, asimismo, se diferencian también de los miembros de la calse dominante cuyo hábitus lingüístico —sobre todo cuando han surgido de esta clase— es la *norma realizada*, y que pueden manifestar una absoluta seguridad asociada a la perfecta conciencia de los principios de apreciación y los principios de producción [22].

En este caso, como en el caso opuesto del habla popular en el mercado popular, se produce una coincidencia total entre la necesidad del mercado y las disposiciones del hábitus: la ley del mercado no necesita imponerse a través de la coerción o de una censura externa puesto que se realiza a través de una relación con el mercado que constituye su forma incorporada. Cuando las estructuras objetivas con que se enfrenta coinciden con aquellas de que es producto, el hábitus sobre-

[22] Habría que profundizar más estos análisis, por una parte, examinando más completamente esas propiedades de los pequeños burgueses pertinentes cuanto se trata de comprender disposiciones lingüísticas, propiedades como su trayectoria (ascendente o descendente) que, al darles experiencias de medios diferentes,e les inclina, sobre todo cuando están obligados a cumplir una función de intermediarios entre las clases, a una forma de conciencia casi sociológica; y, por otra, examinando las variaciones de esas propiedades según variables secundarias tales como la posición en el esapcio de las clases medias y su trayectoria anterior (ver *La distinción,* 3.ª parte, capítulo 6). Asimismo habría que distinguir, en el interior de la clase dominante, diferentes relaciones con el lenguaje.

pasa las exigencias objetivas del campo. Tal es el fundamento de la forma más frecuente y mejor disimulada de la censura, la que consiste en colocar en posiciones que implican el derecho a la palabra a agentes dotados de disposiciones expresivas censuradas «de antemano», puesto que coinciden con las exigencias inscritas en esas posiciones. Principio de todos los rasgos distintivos del modo de expresión dominante, la *distensión de la tensión* es la expresión de una relación con el mercado que sólo se adquiere en la frecuentación precoz y constante de mercados caracterizados, hasta en las ocasiones corrientes, por un alto nivel de tensión y por una atención constantemente sostenida hacia la forma y las formas que definen la *estilización de la vida*. Cierto que a medida que las personas se elevan en la jerarquía social, el grado de censura y, correlativamente, de formalización y de eufemización se incrementa constantemente, y esto no sólo en las ocasiones públicas u oficiales (como es el caso de las clases populares y sobre todo en la pequeña burguesía, que llevan a cabo una neta oposición entre lo cotidiano y lo extra-cotidiano), sino en las rutinas de la existencia cotidiana. Lo que puede apreciarse no sólo en la manera de vestirse o de comer sino también en la manera de hablar, que tiende a excluir toda espontaneidad, libertad o licencia, algo que esas personas sólo se conceden cuando están «entre ellas». Esto es lo que indirectamente señala Labov cuando observa que esa conducta consistente en preguntar abiertamente, en casa de los amigos, el precio de un objeto («Hey, that's a nice rug. What did it cost?» — Qué bonita alfombra ¿Cuánto te ha costado?), algo que sería aceptable en los medios populares (donde incluso podría aparecer como un cumplido), en la burguesía se «sustituiría» o revestiría una forma atenuada («May I ask you what that rug cost?» — ¿Puedo preguntarte cuánto te ha costado esta alfombra?) [23]. Sucede que, cuanto mayor es el grado de censura, mayor es también la exigencia permanente del más alto grado de eufemización, del constante esfuerzo por «las formas». Esfuerzo relacionado con el hecho de que el dominio práctico de los instrumentos de eufemización objetivamente exigidos en los mercados de mayor tensión, como lo son la escuela o el mercado mundano, aumenta a medida que se eleva la jerarquía social, es decir, a medida que se incrementa la frecuencia de las ocasiones sociales donde se plantean esas exigencias y a medida, pues, que se va adquiriendo prácticamente los medios de satisfacerlas. Así, el uso burgués se caracteriza según

[23] Contrariamente a lo que dice Lakoff, la forma puramente gramatical de la atenuación puede recibir todo un conjunto de sustitutos, como elementos de un ritual simbólico. Cualquiera que haya dirigido una entrevista sabe que una pregunta «difícil» se prepara de antemano y que el medio más seguro de «hacerla pasar» no consiste en rodearla de circunloquios y atenuaciones verbales —lo que, por el contrario, tendría por efecto atraer la atención sobre ella—, sino crear un clima de complicidad y dar a la entrevista, a través de bromas, sonrisas y gestos, en suma, a través de toda una simbólica cuya forma puramente lingüística es sólo un elemento, un tono global que ejerza un efecto euforizante y eufemizante.

Lakoff, por la utilización de lo que llama *hedges*, tales como *sort of, pretty, much, rather, speaking, technically, regular, par excellence*, etc. y, según Labov, por el recurso intensivo a *filler phrases*, locuciones de relleno como *such a thing as, something like that, particularly*[24]. No basta con decir, como hace Labov, preocupado por rehabilitar el lenguaje popular hasta el punto de invertir simplemente la tabla de valores, que esas locuciones son responsables de la palabrería (*verbosity*) y de la inflación verbal del discurso burgués. Superfluas y ociosas desde el punto de vista de una estricta economía de la comunicación, cumplen una importante función en la determinación del valor de una manera de comunicar: aparte de que su propia superabundancia e inutilidad atestiguan la amplitud de los recursos disponibles y la desinteresada relación con esos recursos, funcionan como elementos de un *metalenguaje práctico*, como marchamos de la *distancia neutralizante* que constituye una de las características de la relación burguesa con la lengua y con el mundo social: dado que tienen por efecto, según Lakoff «elevar los valores intermedios y rebajar los valores extremos» y, según Labov «evitar cualquier error o exageración», tales locuciones constituyen una afirmación de la capacidad de mantener distancias respecto a las propias palabras —los propios intereses, por tanto— y, por eso mismo, respecto a todos aquellos que, al no saber mantener esas distancias, se dejan llevar por sus palabras, abandonándose a sí mismos sin retención ni censura a la pulsión expresiva. Semejante modo de expresión, producido por y para tratos que exigen la «neutralidad axiológica», y no solamente en el uso del lenguaje, se ajusta también de antemano a esa otra forma de neutralización y de distanciamiento de la realidad (y de las otras clases inmersas en ella) que es la estilización de la vida, esa formalización de prácticas que privilegia en todo la manera, el estilo, la forma en detrimento de la función; y resulta apropiado también para todos los mercados oficiales y ritos sociales donde la necesidad de formalizar y de introducir formas que define al lenguaje oficial (*formal*) se impone con absoluto rigor, en detrimento de la función comunicativa que puede resultar anulada siempre que funcione la lógica performativa de la dominación simbólica.

No es casual que la distinción burguesa ponga en su relación con el lenguaje la misma intención que anima su relación con el cuerpo. El sentido de la aceptabilidad que orienta las prácticas lingüísticas se inscribe en lo más profundo de las disposiciones corporales: es todo el cuerpo lo que responde con su postura pero también por sus reacciones internas o, más espefícicamente, articulatorias, a la tensión del trato. El lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmnete fonológica, es una dimensión

---

[24] G. Lakoff, *Interview with Herman Parrett* (Universidad de California, Mimeo oct. 1973, p. 38); W. Labov, *Language in the Inner City*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, p. 219.

de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo. Todo permite suponer que, a través de lo que Pierre Guiraud llama el «estilo articulatorio», el esquema corporal característico de una clase determina el sistema de los rasgos fonológicos característicos de una pronunciación de clase: la posición articulatoria más frecuente es un elemento de un *estilo global de las utilizaciones de la boca* (en el hablar, pero también en el comer, el beber, el reír, etc.), por tanto de la hexis corporal, que implica una *información sistemática* de todo el aspecto fonológico del discurso. Este «estilo articulatorio», estilo de vida corporeizado, como toda hexis corporal, constituye los rasgos fonológicos, a menudo estudiados aisladamente relacionando cada uno de ellos con su equivalente en otras pronunciaciones de clase, en una totalidad indivisible que debe ser aprehendida como tal.

Así, en el caso de las clases populares, participa de manera evidente en una relación con el cuerpo dominada por el rechazo de los «melindres» o «remilgos» (es decir, de la estilización y de la formalización) y por la valorización de la virilidad, dimensión de una disposición más general para apreciar lo que es «natural»: y Labov seguramente tiene razón en explicar la resistencia de los locutores masculinos de Nueva York a asumir la imposición de la lengua legítima como consecuencia de que éstos asocian la idea de virilidad con su manera de hablar o, más aún, de utilizar la boca y la garganta hablando. Seguramente no es casual que el uso popular resuma la oposición entre la relación burguesa y la relación popular con la lengua en la oposición, sexualmente sobredeterminada, entre la *boca* más bien cerrada, fruncida, es decir, tensa y censurada, y por eso femenina, y el *morro*, amplía y francamente abierto, «hendido», es decir, distendido y libre, y por eso masculino[25]. La visión, más bien popular, de las disposiciones burguesas o, en su forma caricaturesca, pequeñoburguesas, identifica en las posturas físicas de tensión y contención («boca fruncida», «labios fruncidos», «apretados», «sin mover los labios») los índices corporales de disposiciones muy generales respecto a los otros y respecto al mundo (y particularmente, tratándose de la boca, respecto a los alimentos) como la altivez y el desdén («torcer la boca»). Por el contrario, el «morro» —o la «jeta», o el «hocico»— se asocia con las disposiciones viriles que, según el ideal popular, se basan en la tranquila certeza de la fuerza que excluye las censuras, es decir, las prudencias y disimulos tanto como los «remilgos», y que permite mostrarse «natural» (el «morro» pertenece al mundo de la naturaleza), actuar sin «remilgos», «no tener pelos en la lengua» o, simplemente, «ponerse de morros»; designa la aptitud verbal identificada con la fuerza puramente *sonora* del discurso, por tanto con la

---

[25] Casi no es necesario recordar que la censura primordial, la que atañe a las cosas sexuales —y más generalmente corporales—, se impone con especial rigor a las mujeres (o, buen ejemplo del efecto de mercado, en presencia de las mujeres).

voz y con la violencia física que vehicula, especialmente en la injuria («romper los morros», «un puñetazo en los morros»). Así, a través de tales términos, concebidos como «asiento» de la persona («buena jeta» o «mala jeta»), como su categoría esencial, y a la vez como lugar privilegiado de su afirmación, se alude al interlocutor en el principio mismo de su identidad social y de su propia imagen.

Por una parte, el lenguaje domesticado, censura naturalizada, que proscribe las palabras «gruesas», los chistes «groseros» y los acentos «ordinarios», va a la par con la domesticación del cuerpo que excluye cualquier manifestación excesiva de los apetitos o de los sentimientos (tanto los gritos como las lágrimas o las gesticulaciones) y que le somete a todo tipo de disciplinas y de censuras con objeto de desnaturalizarlo; por otra, la «relajación de la tensión articulatoria» (que seguramente no es tanto un efecto de «despreocupación» [27] como expresión de un rechazo a «pasarse», o a conformarse demasiado estrictamente con los puntos más estrictamente exigidos por el código dominante, aún a costa de otro esfuerzo), se asocia al rechazo de las censuras impuestas por el decoro, sobre todo las censuras sobre partes tabú del cuerpo, y al hablar llano, cuyas audacias son menos inocentes de lo que pudiera parecer toda vez que, al rebajar la humildad a la común naturaleza —vientre, culo y sexo, tripas, manduca y mierda— tiende a poner patas arriba el mundo social. En efecto, tal como la describe Bakhtine, la fiesta popular y sobre todo la crisis revolucionaria, por la expresión verbal que favorecen, recuerdan la presión y represión que el orden ordinario impone —esencialmente sobre los dominados— a través de las coerciones y controles aparentemente insignificantes de la «buena educación». Buena educación que, por medio de variaciones estilísticas de las maneras de hablar (las fórmulas de cortesía) o de las maneras corporales en función del grado de tensión objetiva del mercado, impone el reconocimiento de las jerarquías entre las clases, sexos y edades.

Es comprensible que desde el punto de vista de las clases dominadas la adopción del estilo dominante aparezca como una negación de la identidad social y de la identidad sexual, un repudio de los valores viriles constitutivos de la pertenencia de clase; de ahí que las mujeres puedan identificarse con la cultura dominante sin aislarse tan radicalmente de su clase como los hombres. Para éstos, adoptar el estilo do-

---

[27] La relación intuitivamente percibida entre el «estilo articulatorio» y el estilo de vida, relación que convierte el «acento» en un tan poderoso indicio de la posición social, impone a los raros analistas que se han dignado examinarla, como Pierre Guiraud, juicios de valor sin equívocos: «este "acento" en zapatillas, apático y marchito»; «el acento "golfo" es el del tipo que escupe las palabras por el extremo de la boca entre la colilla y la comisura de los labios»; «esta consistencia blanda, borrosa y, en sus formas más bajas, deformada e innoble», (P. Guiraud, *Le français populaire,* Paris, PUF, 1965, pp. 111-116). Como todas las manifestaciones del hábitus, historia convertida en naturaleza, la pronunciación y, más generalmente, la relación con el lenguaje, para la percepción corriente constituyen revelaciones de la persona en su verdad natural: el racismo de clase encuentra en las propiedades incorporadas la justificación por excelencia de la propensión a naturalizar las diferencias sociales.

minante, y en particular un rasgo tan característico como la pronunciación legítima, es en alguna medida renegar doblemente de su virilidad, puesto que el hecho mismo de la adquisición exige docilidad, disposición impuesta a la mujer por la división sexual del trabajo (y por la división del trabajo sexual), y puesto que esa docilidad inclina a disposiciones percibidas también como afeminadas.

Llamando la atención sobre los rasgos articulatorios que, como la apertura, la sonoridad y el ritmo expresan perfectamente en su lógica las disposiciones profundas del hábitus y, más concretamente, del hexis corporal, la sociolingüística espontánea muestra que una fonología diferencial debería tener siempre presente los rasgos articulatorios característicos de la clase o de la fracción de clase de que se trate, tanto en su selección como en su interpretación, en relación a la vez con los otros sistemas con referencia a los cuales otros rasgos cobran su valor distintivo, por tanto su valor social, y con la unidad originariamente sintética de la hexis corporal de donde nacen y por la que representan la expresión ética o estética de la necesidad inscrita en una condición social.

El lingüista ejercitado en una percepción anormalmente aguda —particularmente al nivel fonológico—, puede percibir diferencias allí donde la gente corriente no las ve. Además, obligado a referirse, por las necesidades de la medida estadística, a criterios discretos, tiende a una percepción analítica muy diferente en su lógica a aquella que, en la existencia corriente, funda los juicios clasificatorios y la delimitación de grupos homogéneos: a parte de que los rasgos lingüísticos no aparecen nunca claramente autonomizados con relación al conjunto de las propiedades sociales del locutor (hexis corporal, fisonomía, cosmética, vestido, etc.), los rasgos fonológicos (léxicos u otros) no son nunca independientes con relación a los demás niveles del lenguaje y el juicio que clasifica un lenguaje como «popular» o una persona como «vulgar», como toda predicación práctica, se apoya en conjuntos de índices que no afloran en tanto que tales a la conciencia, incluso en el caso de aquellos esteorotipos que tienen un peso más importante.

A través sobre todo de la disciplinas y de las censuras corporales y lingüísticas que suelen implicar una regla temporal, los grupos inculcan esas virtudes que constituyen la forma transfigurada de su necesidad e incorporan las elecciones constitutivas de una relación con el mundo económico y social en forma de constantes montajes parcialmente sustraídos al control de la conciencia y de la voluntad[28]. De ahí, la estrecha correspondencia entre las utilizaciones del cuerpo, de la lengua y seguramente también del tiempo.

Verano 1980

---

[28] No se trata, pues, de una casualidad que un sistema escolar, como el de la Escuela republicana concebido durante la Revolución y realizado durante la Tercera República, cuya intención es modelar completamente los hábitus de las clases populares, se organice alrededor de la inculcación de una relación con el lenguaje (con la abolición de las lenguas regionales, etc.), de una relación con el cuerpo (disciplinas de higiene, de consumo —sobriedad—, etc.) y una relación con el tiempo (cálculo —económico—, ahorro, etc.).

II

LENGUAJE Y PODER SIMBÓLICO

La ciencia social tiene que vérselas con realidades que han sido ya nombradas, clasificadas, realidades que tienen nombres propios y nombres comunes, títulos, signos, siglas. Así, so pena de asumir actos cuya lógica y necesidad ignora, debe de tomar como objeto las operaciones sociales de *nominación* y los ritos de institución a través de los cuales esas realidades se cumplen. Pero, más profundamente, es preciso examinar la parte que corresponde a las palabras en la construcción de las cosas sociales, y la contribución que la lucha de las clasificaciones, dimensión de toda lucha de clases, aporta a la constitución de clases, clases de edad, clases sexuales o clases sociales, pero también, clanes, tribus, etnias o naciones.

Tratándose del mundo social, la teoría neo-kantiana que confiere el lenguaje y en general a las representaciones, una eficacia propiamente simbólica de construcción de la realidad, está perfectamente justificada: al estructurar la percepcion que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación contribuye a construir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada. en la medida de sus medios, no hay agente social que no desee tener ese poder de nombrar y de hacer el mundo nombrándolo: chismes, calumnias, maledicencias, insultos, elogios, acusaciones, críticas, polémicas, alabanzas son sólo el pan nuestro de cada día de los actos solemnes y colectivos de nominación, celebraciones o condenas, que incumben a las autoridades universalmente reconocidas. Al revés de lo que ocurre con los nombres comunes, que tienen un sentido común —el *consensus*, el *homologein* de un grupo, en suma, todo lo que implica el acto oficial de nominación mediante el cual un mandatario reconocido discierne un título oficial (como el título escolar) —los «nombres cualitativos» («idiota», «cabrón») al que recurre el insulto tienen una eficacia simbólica muy reducida, en tanto que idios logos, *que sólo compromete a su autor*[1].

---

[1] Sobre la discusión lingüística respecto al insulto, puede leerse N. Ruwet, *Gram-*

Coinciden con aquellos en que ambos tienen una intención que podría llamarse performativa o, más simplemente, mágica: el insulto, como la nominación, pertenecen a la clase de actos de institución y de destitución más o menos fundados socialmente por medio de los cuales un individuo, actuando en su propio nombre o en nombre de un grupo más o menos importante numérica y socilamente, manifiesta a alguien que tiene tal o cual propiedad haciéndole saber, al tiempo, que se comporta de acuerdo con la esencia social que le es así asignada.

En suma, la ciencia social debe englobar en la teoría del mundo social una teoría del efecto teórico que, contribuyendo a imponer una manera más o menos autorizada de ver el mundo social, contribuye a hacer la realidad de este mundo: la palabra o, a formatiori, el refrán, el proverbio y todas las formas de expresión estereotipadas o rituales son programas de percepción y diferentes estrategias, más o menos ritualizadas, de la lucha simbólica diaria, de la misma manera que los grandes rituales colectivos de nominación o, más claramente aún, los enfrentamientos de visiones y previsiones de la lucha propiamente política, contienen una cierta pretensión de la autoridad simbólica en tanto que poder socialmente reconocido a imponer una cierta visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo social. En la lucha por la imposición de la visión legítima, en que la propia ciencia está inevitablemente empeñada, los agentes detentan un poder proporcionado a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso es un *percipi*, un ser conocido y reconocido, que permite imponer un *percipere*, o, mejor aún, que permite imponerse oficialmente como imponente, es decir, frente a todos y en nombre de todos, del consenso respecto al sentido del mundo social que funda el sentido común.

Así, el misterio de la magia performativa se resuelve en el misterio del ministerio (según ese juego de palabras tan caro a los canonistas), es decir, en la alquimia de la *representación* (en los diferentes sentidos del término) a través de la cual el representante constituye el grupo que le constituye a él: el portavoz dotado del poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo que existe única y exclusivamente por esta *delegación*. Grupo hecho nombre, personifica una persona ficticia, a la que arranca del estado del simple agregado de individuos separados permitiéndole actuar y hablar, a través de él, «como un solo hombre». A cambio, recibe el derecho de hablar y actuar en nombre del grupo, de «tomarse por» el grupo que encarna, de identificarse con una función a la cual «se entrega en cuerpo y alma», dando así un cuerpo biológico a un cuerpo constituido. *Status est magistratus*, «el estado, soy yo».

O, lo que equivale a lo mismo, el mundo es mi representación.

---

maire de insultes et autres études, Paris, Le Seuil, 1982; J. C. Milner, *Arguments lingüistiques,* Paris, Mame, 1973.

CAPÍTULO I

EL LENGUAJE AUTORIZADO: LAS CONDICIONES SOCIALES DE LA EFICACIA DEL DISCURSO RITUAL

«Supongamos por ejemplo que, viendo un barco en construcción, me aproximo a él y rompo la botella suspendida en el casco proclamando «bautizo este barco con el nombre de José Stalin» y que, para estar completamente seguro de lo que he hecho, de un puntapie hago saltar las trabas que lo sujetan. Lo latoso es que yo no era la persona designada para proceder a ese bautismo».

J. L. Austin, *Quand dire c'est faire (How to do Things with Words).*

La ingenua cuestión del poder de las palabras está lógicamente contenida en la supresión inicial de la cuestión de los usos de lenguaje, por tanto, de las condiciones sociales de utilización de las palabras. Desde el momento en que se trate al lenguaje como un objeto autónomo, aceptando la radical separación de Saussure entre la lingüística interna y la lingüística externa, entre la ciencia de la lengua y la ciencia de los usos sociales de la lengua, nos vemos abocados a buscar el poder de las palabras en las propias palabras, es decir, allí donde este poder no está: en efecto, la capacidad de ilocución de las expresiones (*illocutionary force*) no puede encontrarse nunca en las palabras mismas, ni en los «performativos», en los cuales aparece *indicada* o, mejor dicho, *representada* —representada en un doble sentido. Sólo excepcionalmente —es decir, en las situaciones abstractas y artificiales de la experimentación— los intercambios simbólicos se reducen a relaciones de pura comunicación y el contenido informativo del mensaje agota el contenido de la comunicación. El poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras —es decir, indisociablemente la materia de su discurso y su manera de hablar— sólo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entro otros, de la *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido.

Tal es el principio de ese error cuya más cabal expresión nos la proporciona Austin (o Habermas después de él) cuando cree descubrir en el propio discurso, es decir, en la sustancia propiamente lingüística, —si se nos permite la expresión— de la palabra, su principio de eficacia. Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del *lenguaje de institución*, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde fuera, como lo recuerda concretamente el *skeptron* que, en Homero, se tiende al orador que va a to-

LA NUEVA LITURGIA O LOS INFORTUNIOS DE LA VIRTUD PERFORMATIVA*

«Le confieso que estamos absolutamente desconcertados ante las instigaciones que nos hacen para que desertemos de las iglesias y celebremos la Eucaristía en pequeñas comunidades* [1], *a domicilio o en capillas, donde uno mismo se sirve* [2] *una hostia en bandejas por laicos* [1] *para comulgar en el mismo lugar donde se esté* [2].» *(p. 47)

«Siempre que quieran podrán ir a rezar a su iglesia. Pero una plegaria en una iglesia en que el Santo Sacramento estuviera ausente no tendría ningún sentido* [2]. *Sería tanto como hacerlo en la propia casa de uno.» (p. 48)

«En nuestra pequeña iglesia ya no se celebra la misa, ahora se celebra en una casa particular* [2].» *(p. 59).

«No se puede decir que en la diócesis de B se nos mime mucho: por el contrario, tenemos que aguantar extravagancias de un grupito de curas jóvenes», que el año pasado, antes de que las supriman, se les ocurrió la idea de realizar la primera comunión solemne en el Palacio de Deportes* [2], *cuando aquí hay dos grandes y hermosas iglesias en donde cabría todo el mundo.» (p. 66)

«Mi madre se quedó horrorizada por el capellán de ACI que quería decir la misa en la mesa del comedor* [2].» *(p. 90)

---

* Todas estas citas remiten (por iniciación de la página entre paréntesis) a la obra de R. P. Lelong, *Le dossier noir de la communion solennelle,* París, Mame, 1972. Las cifras entre corchetes expresas uno de los errores observados por los fieles en la liturgia: [1] error de agente; [2] error de lugar; [3] error de momentos; [4] error de tiempo; [5] error de comportamiento; [6] error de lenguaje; [7] error de atuendo; [8] error de instrumento.

mar la palabra [1]. Como máximo, el lenguaje se limita a *representar* esta autoridad, la manifiesta, la simboliza: en todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. Las características estilísticas del lenguaje de los sacerdotes y de los profesores y, en general, de todas las instituciones, características tales como la rutinización, la estereotipización y la neutralización, proceden de la posición que ocupan en un campo de competencia esos depositarios de una autoridad delegada. No basta con decir —como en ocasiones se hace, para obviar las dificultades inherentes a una aproximación interna del lenguaje— que el uso que en determinadas situaciones hace de él un determinado locutor, con su estilo, retórica y toda su persona socialmente inscrita, incrusta en las palabras «conotaciones» vinculadas a un contexto particular, introduciendo en el discurso ese excedente de significado que le confiere su «fuerza ilocucionaria». De hecho, el uso del lenguaje, que implica tanto la manera como la materia del discurso, depende de la posición social del locutor, posición que rige el acceso que éste pueda tener a la lengua de la institución, a la palabra oficial, ortodoxa, legítima. Pues es el acceso a los instrumentos legítimos de expresión, y, por tanto, a la participación en la autoridad de la institución, lo que marca *toda* la diferencia —irreductible al propio discurso— entre la simple impostura de los *masqueraders* que disfrazaban la afirmación performativa en afirmación descriptiva o constatativa [2] y la impostura autorizada de quienes hacen lo mismo, pero con la autorización y autoridad de una institución. El portavoz es un impostor provisto de *skeptron*.

Si hay enumeraciones, como señala Austin, cuyo papel no es sólo «descubrir un estado de cosas o afirmar un hecho cualquiera» sino tambień «ejecutar una acción», eso quiere decir que el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su «portador»: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato *y de cuyo poder está investido*. Las leyes de la física social sólo aparentemente escapan a las leyes de la física y el poder que detentan algunas *consignas* de obtener trabajo sin gasto de trabajo —lo que constituye la ambición misma de la acción mágica— [3] tiene su fundamento en el capital que el grupo ha acumu-

[1] E. Benveniste, *Le vocabulaire des instituions indo-européens,* Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 30-37.

[2] J. L. Austin, *op. cit.,* p. 40.

[3] La acción mágica extiende a la *naturaleza* la acción por las palabras que lleva a cabo, en ciertas condiciones, sobre los hombres. En el orden de la acción social, el equivalente es la empresa que consiste en intentar actuar a través de las palabras fuera de los límites de la delegación (hablar en el desierto, fuera de su parroquia).

«¿Y qué piensa también, Padre, de esa comunión hecha por la mañana [3] *sin ninguna ceremonia* [5], *como en la parroquia?»*

«Vamos a pasar el día en la mesa del comedor, comiendo y bebiendo, me dijo una mamá desolada.» (P. 72)

«En algunas parroquias de por aquí, ya no se hace nada. En la nuestra, profesión de fe por la tarde [3], *que apenas dura una hora* [4], *sin misa ni comunión* [5]. *Los niños van a misa el día siguiente* [3].*»*

«¿Y qué pensar de la actitud de algunos sacerdotes (en ciertas parroquias todos, se conoce que debe ser contagioso) que no manifiestan con ningún gesto [5], *con ninguna genuflexión o la más pequeña inclinación, su respeto hacia los santos sacramentos cuando los cogen o los llevan al tabernáculo» (p. 82)*

«Antes se decía: "no nos dejes de sucumbir a la tentación", ahora en cambio se dice [6]*: "no nos sometas" o "no nos induzcas a la tentación". Es realmente monstruoso, yo nunca he podido decirlo.» (p. 50*

«Estos días pasados, en una antigua iglesia gótica creo haber oído el "os Saludo María" reducido en "Yo te saludo María". Este tuteo [6] *no corresponde al espíritu de nuestra lengua francesa.» (p. 86)*

«Comunión solemne: así se ha resumido al cabo de dos días de "Retiro" [6], *una profesión de fe a las 5 de la tarde* [3] *de un sábado* [3], *con ropa normal* [7], *sin misa* [5] *y sin comunión. Para la comunión "privada", se utiliza ya un simple trozo de pan* [8] *y sin confesión* [5].*» (p. 87)*

«Pero desde ahora le sugiero que "de pie [5]*" ni haga una mención especial respecto a esa actitud de hombre apresurado* [4] *para recibir la Eucaristía, resulta chocante.» (p. 49)*

«Sin ni siquiera avisar, el vicario hecha mano del primero que se encuentra [3], *se hace todo en bloque, se saca la hostia del bolsillo* [5] *y ¡hala, allá va! Y eso, todavía pase. Porque a veces llega también un laico* [1], *cualquiera con el santo sacramento en una polvera* [8] *o en una cajita de píldoras* [8] *vagamente dorada.» (p. 120)*

lado por su trabajo y cuya práctica eficaz se subordina a todo un conjunto de condiciones, la que definen *los rituales de la magia social*. La mayor parte de las condiciones necesarias para que un enunciado performativo tenga éxito se reducen a la adecuación del locutor —o, mejor dicho, a la adecuación de su función social— al discurso que pronuncia: cuando no se pronuncie por una persona que tenga el «poder» de pronunciarlo o, en general, cuando «las personas o circunstancias particulares» no sean «las convenientes para que pueda invocarse el procedimiento en cuestión» [4], en suma, cuando los locutores no tienen autoridad para emitir las palabras que enuncian, performativo está condenado siempre al fracaso. Pero lo más importante es, tal vez, que el éxito de esas operaciones de magia social que son los *actos de autoridad* o, lo que viene a ser lo mismo, los *actos autorizados*, está subordinada a la reunión de un conjunto sistemático de las condiciones interdependientes que componen los rituales sociales.

Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. Las limitaciones —y el interés— de la tentativa de Austin para caracterizar los enunciados performativos se deben a que este autor no hace lo que cree hacer, lo que le impide hacerlo totalmente: aunque cree contribuir a la filosofía del lenguaje, en realidad contribuye a la formación de la teoría de un tipo de manifestaciones simbólicas entre las cuales el discurso de autoridad es sólo su forma paradigmática. La eficacia específica de estas manifestaciones se deriva de una apariencia: el principio de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y su recepción, parece estar contenido en *ellas mismas*. Así, la especifidad del discurso de autoridad (curso profesoral, sermón, etc.) reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea *comprendido* (e incluso en ciertos casos, si lo fuera, perdería su poder) y que sólo ejerce su propio efecto a condición de ser *reconocido* como tal. Obviamente, este *reconocimiento* —acompañado o no de la comprensión— sólo se concede bajo ciertas condiciones, las que definen el uso legítimo: debe ser pronunciado en una situación legítima y por la persona legitimada para pronunciarlo, el poseedor del *skeptron*, conocido y reconocido como habilitado y hábil para producir esta particular clase de discurso, sacerdote, profesor, poeta, etc. Y, en fin, debe ser enunciado en formas legítimas (sintácticas, fonéticas, etc.). Las condiciones que podríamos llamar *litúrgicas*, es decir, el conjunto de prescripciones que rigen la *forma* de la manifestación pública de autoridad —la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y la ordenación oficial de los ritos— son sólo, como se ve, un *ele-*

[4] J. L. Austin, *op. cit.*, p. 64.

«Para la comunión, ha adoptado deliberadamente la siguiente forma: los fieles se ponen en semicírculo detrás del altar y el platillo con las hostias santas circula de mano en mano [5]. *Después, el propio sacerdote presenta el cáliz (todos los domingos creía que el santo Padre había hecho aquí una excepción). Como no podía decidirme a comulgar en la mano ("sed santos, los que tocáis los vasos del Señor"... ¿Entonces es el propio Señor?...), tuve que parlamentar y discutí coléricamente para conseguir que me pusieran la hostia en la boca* [5].*» (p.p. 62-63)*

«Este invierno, recién salido de una enfermedad, privado de la santa comunión durante varias semanas, me fui a una capilla para participar en la misa. Y se me negó [5] *la sagrada comunión porque no acepté coger la hostia con la mano* [5] *y comulgar del cáliz* [5].*» (p. 91)*

«El abuelo de la comulgante estaba pasmado ante el tamaño de las hostias [8], *todo el mundo "se podía preparar con ellas un tentenpié."» (p. 82)*

«Me encontré en una iglesia donde el sacerdote que celebraba la misa había hecho venir a músicos modernos [1], *no entiendo de música, pienso que tocaban muy bien, pero, en mi humildad de opinión, esta música no invitaba a rezar.» (p.p. 58-59)*

«Este año nuestros comulgantes no tenían libro, ni rosario [8], *sólo una hoja en la que aparecían algunos cánticos que ni siquiera conocían, cantados por un grupo de aficionados* [1].*» (p. 79)*

mento, el más visible de un sistema de condiciones. Y, de estas condiciones, las más importantes, las más insustituibles son aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia, es decir, a la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. La exclusiva atención a las condiciones formales de la eficacia del ritual hace olvidar que, en tanto no se reunan las condiciones que producen su reconocimiento, las condiciones rituales necesarias para que el ritual funcione y para que el sacramento sea a la vez *válido y eficaz* no son nunca suficientes: el lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de aquellos a quienes gobierna, es decir, mediante la asistencia de los mecanismos sociales capaces de producir esta complicidad, fundada en el desconocimiento, y que es el origen de toda autoridad. Para medir en toda su amplitud el error de Austin y de todo análisis estrictamente formalista de los sistemas simbólicos bastará con indicar que el lenguaje de autoridad no es más que el límite extremo de la lengua legítima, lengua legítima cuya autoridad no reside, como afirma el racismo de clase, en el conjunto de variaciones prosódicas y articulatorias que definen la pronunciación distinguida ni en la complejidad de la síntexis o riqueza del vocabulario, es decir, en las propiedades intrínsecas del propio discurso, sino en las condiciones sociales de producción y reproducción de la distribución entre las clases del conocimiento y reconocimiento de la lengua legítima.

La concomitancia de la crisis de la institución religiosa y de la crisis del discurso ritual que sostenía y que la sostenía, constituye una verificación casi experimental de estos análisis. Comparado con el análisis y la crítica reales que la crisis de la iglesia actúa al disociar los componentes del ritual religioso, agentes, instrumentos, momentos, lugares, hasta ese momento inseparablemente unidos en un sistema tan coherente y uniforme como la institución encargada de su producción y de su reproducción, el análisis austiniano de las condiciones de validez y eficacia de los enunciados performativos resulta muy gris y pobre, sólo formalmente ingenioso. De la indignada enumeración de todas las infracciones a la liturgia tradicional se desprende, en negativo, el conjunto de las condiciones institucionales que deben reunirse para que sea reconocido el *discurso* ritual, es decir, recibido y aceptado como tal. Para que el ritual funcione y actúe, es preciso en primer lugar que se presente y sea percibido como legítimo, ya que la función de la simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autoridad sino en tanto que depositario de un mandato. «Hace dos años una anciana vecina moribunda me pidió que fuera a buscar al sacerdote. El sacerdote llegó, pero sin la comunión, y, después de la extremaución la besó. «Si pido un sacerdote para mis últimos momentos, no es para que me bese, sino para que me traiga la provisión de viaje para la eternidad. Este beso, es paternalismo y no el Ministerio sagrado». El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que *representa* —en el sentido teatral del término— la delegación: la

«Así, pues, añado una súplica a favor de eso que hoy está tan depreciado, los sacramentos [8], *agua bendita a la entrada de la iglesia, palmas los domingos de Ramos, cuya bendición se ha empezado ya a escamotear...), devoción al Sagrado Corazón (más o menos ya muerta), a la Virgen, los "sepulcros" del jueves santo, difíciles, incluso imposibles de conciliar con el oficio de la noche; y, por supuesto, a favor del gregoriano con tantos admirables textos de los que hoy se nos priva; incluso las rogativas de antaño, etc.» (p. 60)*

«Hace muy poco, se reunieron en un convento, procedentes de toda Francia, gentes jóvenes que tenían "un proyecto sacerdotal"; y el sacerdote, para celebrar la misa, no puso ni ornamentos, ni copas, ni copones [8]. *Vestido de seglar* [7], *en una mesa corriente* [2], *con pan y vino corrientes* [8], *con utensilios corrientes* [8].*» (p. 183)*

«Hemos tenido, por televisión, misas tan desconcertantes... misas próximas al sacrilegio (en Lille, misas celebradas en mesitas, con la santa comunión distribuida por mujeres [1] *con cestas* [8], *jazz* [5], *etc...) que, francamente, a partir de ahora he decidido no seguir esas increíbles ceremonias.» (p. 158)*

«Las mujeres [1] *leen públicamente las epístolas en el pupitre, no hay apenas monaguillos* [1] *e, incluso, como Alen Çon, las mujeres te dan la comunión* [1] *(p. 44)*

...«y eso no es todo, porque hay casos incluso en que ese sacramento se distribuye como un caramelo de propaganda por laicos [1] *de parroquias donde, más que escasez, habría plétora de vicarios.» (p. 49)*

rigurosa observancia del código de la liturgia uniforme que rige los gestos y las palabras sacramentales constituye al tiempo la manifestación y la contrapartida del contrato de delegación que hace del sacerdote el detentador del «monopolio de la manipulación de los bienes de salvación». Por el contrario, la abdicación de todos los *atributos simbólicos* del magisterio, la sotana, el latín, los lugares y los objetos consagrados, manifiesta la ruptura del antiguo contrato de delegación que unía el sacerdote a los fieles a través de la iglesia: la indignación de los fieles recuerda que las condiciones que confieren al ritual su eficiencia sólo pueden reunirse a través de una institución que se halle investida, por serlo, del poder de controlar la manipulación. En la crisis de la liturgia, lo que está en juego es todo el sistema de condiciones que deben cumplirse para que funcione la institución que autoriza y controla su utilización y que asegura su uniformidad a través del tiempo y del espacio, garantizando la conformidad de quienes reciben un mandato para realizarla: la crisis del lenguaje remite así a la crisis de los mecanismos que asegurarían la producción de los emisores y de los receptores legítimos. Los escandalizados fieles no se equivocan cuando vinculan la diversificación anárquica del ritual a una crisis de la institución religiosa: «cada sacerdote se ha convertido en un pequeño Papa o un pequeño Obispo y los fieles están desamparados. Algunos, ante todos esos cambios en cascada, no creen ya que la iglesia sea roca y que posea la verdad» [5]. La diversificación de la liturgia, que constituye la más evidente manifestación de la redefinición del contrato de delegación que une el sacerdote a la iglesia y, a través suyo, a los fieles, es vivida en forma tan dramática por toda una parte de los fieles y del cuerpo sacerdotal en la medida en que revela la transformación de las relaciones de fuerza en el seno de la iglesia (especialmente entre el alto y el bajo clérigo), correlativa a su vez de una transformación de las condiciones sociales de reproducción del cuerpo sacerdotal (crisis de «vocaciones») y del público de los laicos («descristianización»).

La crisis de la liturgia remite a la crisis del sacerdocio (y de todo el campo de los clérigos) que a su vez remite a un crisis general de la creencia: por una especie de desmontaje casi experimental, revela las «condiciones de felicidad» que permiten al conjunto de los agentes comprometidos en el rito realizarlo *con felicidad*. Al mismo tiempo, manifiesta retrospectivamente que esa felicidad objetiva y subjetiva descansa en la ignorancia absoluta de tales condiciones; ignorancia que, en tanto que define la relación dóxica con los rituales sociales, constituye a la vez la condición más imperativa de su eficaz realización. La magia performativa del ritual sólo funciona plenamente en tanto en cuanto el apoderado religoso encargado de realizarla en nombre del grupo actúa como una especie de *medium* entre el grupo

[5] R. P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

«En el momento de la comunión, una mujer sale [1] *de la fila, toma el cáliz y hace comulgar a los asistentes bajo la especie del vino* [8].» *(p. 182)*

y él mismo: es el grupo quien, a través de él, ejerce sobre él mismo la eficacia mágica encerrada en el enunciado performativo.

La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla. O, lo que viene a ser lo mismo, olvidándola e ignorándola: simplemente sometiéndose a ella, como si, por el reconocimiento tácito que se le concede, se hubiera contribuido a fundarla. Reside así totalmente en la convicción de que esa delegación constituye los cimientos mismos del ministerio, esa ficción social, convicción que es mucho más profunda que las propias creencias y misterios que el ministerio profesa y garantiza[6]: de ahí que la crisis del lenguaje religioso y de su eficacia performativa no se reduzcan, como a menudo se cree, a la quiebra de un universo de representaciones, sino que represente también el hundimiento de todo un mundo de relaciones sociales, del que la crisis misma forma parte.

[6] El rito propiamente religioso es sólo un caso particular de todos los ritos sociales cuya magia reside no en los discursos y contenidos de conciencia que les acompañan (en este caso particular las creencias y las representaciones religiosas) sino en el sistema de relaciones sociales constitutivas del propio ritual, que se hacen posibles y socialmente eficientes (entre otras cosas, en las representaciones y creencias que implica).

CAPÍTULO II

LOS RITOS DE INSTITUCIÓN

Con la noción de rito de paso, Arnold Van Gennep ha *nombrado,* incluso descrito, un fenómeno social de gran importancia. Pero no creo que haya pasado de aquí. Y lo mismo puede decirse de quienes, como Víctor Turne, han reactivado su teoría y propuesto una descripción más explícita y sistemática de las *fases* del ritual. De hecho, me parece que, para ir más lejos, hay que plantear a la teoría del rito de paso cuestiones que esa teoría no plantea, particularmente, las de la función *social* de lo ritual y las de la significación social de la línea de demarcación, del límite que el ritual establece entre lo lícito y la transgresión. Puede uno preguntarse, en efecto, si, al hacer hincapié en el paso temporal —de la infancia a la edad adulta, por ejemplo—, esta teoría no oculta uno de los efectos esenciales del rito, a saber, el de *separar* quienes lo han sufrido no de quienes no lo han sufrido, sino de aquellos que no lo sufrirán de ninguna manera e *instituir* así una diferencia constante entre aquellos a quienes concierne el rito y aquellos a quienes no concierne. De ahí que, más que ritos de paso, yo preferiría decir ritos de consagración, o ritos de legitimación o, simplemente, *ritos de institución* —dando esta palabra el sentido activo que tiene, por ejemplo, en la expresión «institución de un heredero». ¿Por qué cambiar así una palabra por otra? Yo sacaría a colación aquí a Poincaré que definía la generalización matemática como «el arte de dar el mismo nombre a cosas diferentes». Y que insistía en la decisiva importancia de la elección de las palabras: cuando el lenguaje ha elegido bien, decía, las demostraciones realizadas para un objeto conocido se aplican a todo tipo de nuevos objetos. Los análisis que voy a adelantar aquí están producidos por *generalización* de lo que se desprende del análisis del funcionamiento de las escuelas de élite (ver prueba escolar y consagración social, *Actas de la investigación en ciencias sociales,* 39, septiembre 1981, pp. 3-70). Mediante un ejercicio un poco peligroso, querría intentar desprender las propiedades invariantes de los rituales sociales entendidos como ritos de institución.

Hablar de rito de institución, es indicar que cualquier rito tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a hacer desestimar en tanto que arbitrario o reconocer en tanto que legítimo, natural, *un límite arbitrario;* o, lo que viene a ser lo mismo, a llevar a cabo solemnemente, es decir, de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa —como la división entre los sexos tratándose de rituales de matrimonio. Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaura una división fundamental del orden social, el rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso (de ahí la expresión de rito de paso), cuando lo importante en realidad es la línea. ¿Qué separa, en efecto, esta línea? Un antes y un después, por supuesto: el niño no circunciso y el niño circunciso. O incluso el conjunto de los niños no circuncisos y el conjunto de los adultos circuncisos. Pero, en realidad, lo más importante, y lo que pasa desapercibido, es la división que realiza entre quienes son aptos para la circuncisión, los muchachos, los hombres, niños o adultos, y quienes no lo son, es decir, las niñas y las mujeres. Así pues, hay un conjunto escondido con relación al cual se define el grupo instituido. El mayor efecto del rito es el de pasar completamente desapercibido: la tratar diferentemente a los hombres y a las mujeres, el rito *consagra* la diferencia, la instituye, instituyendo al mismo tiempo al hombre en tanto que hombre, es decir, en circunciso, y a la mujer en tanto que mujer, es decir, no apta para esta operación ritual. El análisis del rito Kabylo muestra esto claramente: la circuncisión separa el muchacho no tanto de su infancia, o de los muchachos que están todavía en la infancia, sino de las mujeres y del mundo femenino, es decir, de la madre y de todo lo que a la madre se asocia, la humedad, lo verde, lo crudo, la primavera, la leche, etc. Observemos de paso que, como la institución consiste en asignar propiedades de *naturaleza social* en forma tal que aparezcan como propiedades de naturaleza natural, el rito de institución tiende lógicamente —como han observado Pierre Centlivres y Luc D. Heusch— a integrar las oposiciones propiamente sociales como la de masculino-femenino, en series de oposiciones cosmológicas —con relaciones tales como la de el hombre es a la mujer lo que el sol es a la luna—, lo que constituye una manera muy eficaz de naturalizarlas. Así, ritos sexualmente diferenciados consagran la diferencia entre los sexos: constituyen en distinción legítima, en institución, una simple diferencia de hecho. La separación que opera el ritual —en sí mismo una separación— ejerce un efecto de consagración.

¿Pero se sabe realmente qué significa consagrar, y consagrar una diferencia? ¿Cómo actúa la consagración, que yo llamaría mágica, de una diferencia y cuáles son sus efectos técnicos? ¿Es que el hecho de instituir socialmente, por un acto de *constitución,* una diferencia preexistente —como la que separa los sexos— sólo tiene efectos simbólicos, en el sentido que se da a esta palabra cuando se habla de don simbólico, es decir, nulos? El Latino decía: tu enseñans a nadar al pez. Lo mismo ocurre con el ritual de institución. Este dice: este hom-

bre es un hombre-subentendiendo, lo que no es obvio, un verdadero hombre. Del hombre más pequeño, más débil, en suma, más afeminado, hace un hombre plenamente hombre, separado por una diferencia de naturaleza, de esencia, de la mujer más masculina, más alta, más fuerte, etc. En este caso, instituir es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una *constitución* en el sentido jurídico-político del término. La *investidura* (del caballero, del diputado, del presidente de la República, etc.) consiste en sancionar y santificar haciendo *conocer y reconocer* una diferencia (preexistente o no), haciéndola existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás. En suma, para poder comprender los fenómenos sociales más fundamentales, tanto los que se producen en las sociedades precapitalistas como en nuestro propio mundo (el diploma pertenece a la magia tanto como los amuletos), la ciencia social debe de tener en cuenta el hecho de la eficacia simbólica de los ritos de institución; es decir, poder de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real. Así, por ejemplo, la investidura ejerce una eficacia simbólica completamente real en tanto en cuento transforma realmente la persona cosagrada: en primer lugar porque transforma la representación que los demás agentes se hacen de ella y, quizás sobre todo, los comportamientos que adoptan respecto a ella (el más visible de estos cambios se produciría en función de los títulos de respetabilidad conferidos y del respeto realmente asociado a esta enumeración); y, además, porque al mismo tiempo transforma la representación que la propia persona se hace de ella misma y los comportamientos que se cree obligada a adoptar para ajustarse a esa representación. Dentro de esta lógica puede incluirse el efecto de todos los títulos sociales de crédito o de credibilidad —los ingleses les llaman *credenciales* que, como el título de nobleza o el título escolar, multiplican constantemente el valor de su portador multiplicando la extensión e intensidad de la creencia en su valor.

La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia ex nihilo, lo que es el caso más frecuente, explotar en alguna medida diferencias preexistentes, como las diferencias biológicas entre los sexos o, en el caso por ejemplo de la institución del heredero según el derecho de primogenitura, las diferencias entre las edades. En este sentido, como la religión según Durkheim, la institución es «un delirio fundado», un acto de fuerza simbólica pero *cum fundamento in re.* Las distinciones socialmente más eficaces son las que aparentan fundarse en diferencias objetivas (pienso, por ejemplo, en la noción de «frontera natural»). Lo que no impide, como puede verse claramente en el caso de las clases sociales, que tengamos casi siempre que habérnoslas con *continuum,* con distribuciones continuas, ya que diferentes principios de diferenciación producen diferentes divisiones que no son nunca completamente superponibles. No obstante, la magia social consigue siempre producir discontinuo en lo continuo. El ejemplo por excelencia de esto es el de la oposición académica, punto

de partida de mi reflexión: entre el último aprobado y el primer suspendido, la oposición crea diferencias de todo o nada, y para toda la vida. El uno será politécnico, con todas las ventajas que el cargo lleva consigo, mientras que el otro no será nada. Ninguno de los criterios que puedan adoptarse para justificar técnicamente la distinción (como diferencia legítima) de la nobleza es totalmente válido. Por ejemplo, el peor esgrimidor noble sigue siendo noble (aunque su imagen pueda resultar empalidecida, en diversos grados según las tradiciones nacionales y las épocas) y, a la inversa, el mejor esgrimidor plebeyo sigue siendo plebeyo (aunque, en una práctica típicamente noble, pueda verse en su calidad de esgrimidor una forma de «nobleza»). Y lo mismo puede decirse de todos y cada uno de los criterios que define la nobleza en un momento del tiempo, porte, elegancia, etc. La institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un insulto («tu no eres más que un...»), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se la ha significado. El indicativo es en este caso un imperativo. La moral del honor no es más que una forma desarrollada de la fórmula que consiste en decir de un hombre: «eso es un hombre». Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites. Así «nobleza obliga» podría traducir el *ta heautou prattein* de Platón, hacer lo que por esencia debe hacerse, y no otra cosa —en una palabra, actuar como un noble, no rebajarse, mantener el rango—. A los nobles corresponde actuar noblemente y lo mismo puede considerarse la acción noble como el principio de la nobleza que considerar la nobleza como el principio de las acciones nobles. Esta mañana leía en el periódico: «al presidente de la Confederación, Kurt Furgler, correspondió expresar el martes por la noche el pésame del Consejo Federal al pueblo egipcio por la muerte del presidente Anouar Sadat». Es al portavoz autorizado a quien corresponde, a quien incumbe hablar en nombre de la colectividad; algo que es a la vez un privilegio y un deber, su propia función, en una palabra, su competencia (en el sentido jurídico del término). La esencia social es el conjunto de esos atributos y de esas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa.

Así, el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: *significa* a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai,* es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser. Algo que se ve claramente en la injuria, especie de maldición (*sacer* significa también maldito) que tiende a encerrar a la víctima en una acusación que funciona como un destino. Pero esto es todavía más cierto en la investidura o el nombramiento, juicio de atribución propiamente social que asigna a su objeto todo lo que está inscrito en una definición social. A

través del efecto de asignación estatutaria («nobleza obliga») el ritual de institución produce sus efectos más «reales»: quien está instituido se ve conminado a estar de acuerdo con su definición, a la altura de su función. El heredero designado (según un criterio más o menos arbitrario) es reconocido y tratado como tal por todo el grupo, en primer lugar por su familia, y este tratamiento diferente y distintivo sólo puede alentarle a realizar su esencia, a vivir de acuerdo con su naturaleza social. Los sociólogos de la ciencia han dejado claramente establecido que los mayores éxitos científicos se debían a investigadores salidos de las más prestigiosas instituciones escolares: lo que en gran parte se explica por la elevación del nivel de las aspiraciones objetivas que determinan el reconocimiento colectivo, es decir, objetivo, de esas aspiraciones y por la asignación de una determinada expectativa a una determinada clase de hombres (los hombres, los alumnos de las grandes escuelas, los escritores consagrados, etc.). La expectativa de que esas aspiraciones no solamente sean concedidas y reconocidas como derechos o privilegios (en oposición a las pretenciosas pretensiones de los pretendientes), sino asignadas, impuestas, como deberes mediante refuerzos, alientos y constantes llamadas al orden. Pienso en ese dibujo de Schulz donde se ve a Snoopy inclinado en el techo de su nicho, diciendo: «¿Cómo se puede ser modesto cuando se es el mejor?». Habría que decir simplemente: cuando es de notoriedad pública —tal es el efecto de oficialización— que se es el mejor, *aristos.*

«Conviértete en el que eres». Tal es la fórmula contenida en la magia performativa de todos los actos de institución. La esencia asignada por el nombramiento o la investidura, en el más verdadero sentido de la palabra es un fatum (lo que puede decirse también y sobre todo de las *conminaciones,* a veces tácitas, a veces explícitas que los miembros del grupo familiar dirigen continuamente al muchacho y que varían en su intención e intensidad según las clases sociales y, dentro de éstas, según el sexo y el rango en la fratría). Todos los destinos sociales, positivos o negativos, consagración o estigma, son igualmente *fatales* —quiero decir mortales— puesto que encierran a quienes distinguen en los límites que se les asigna y que se les hace reconocer. El heredero que se respeta se comportará como heredero y será heredero por herencia, según la fórmula de Marx; es decir, investido en las cosas, apropiado por las cosas de las que él se ha apropiado. Salvo accidente, por supuesto: hay herederos indignos, sacerdotes que cuelgan los hábitos, nobles que se rebajan o burgueses que se encanallan. De nuevo nos encontramos en el límite, la frontera sagrada. Timore decía de la muralla de China que no solamente tenía como función el impedir a los extranjeros que entraran en el país sino la de impedir a los chinos que salieran: tal es también la función de todas las fronteras mágicas —trátese de la frontera entre lo masculino y lo femenino o entre la de los elegidos y los excluidos del sistema escolar, impedir que los que están dentro, del lado bueno de la línea, puedan salir, puedan rebajarse, desclasarse. Las élites, decía Pareto, cuando

dejan de creer en ellas mismas, cuando pierden la moral y su moral y traspasan la línea de demarcación en el mal sentido, están condenadas a la «extinción». Así, evitar permenentemente la tentación del paso de esta línea de demarcación, la transgresión, la deserción, la *dimisión,* constituye también una de las funciones del acto de institución.

Todas las aristocracias tienen que gastar una considerable energía en hacer aceptar por los elegidos los sacrificios implicados en el privilegio o la adquisición de las disposiciones permanentes que constituyen la condición de la conservación del privilegio. Cuando el partido de los dominentes es el de la cultura, es decir, casi siempre, el de la ascesis, la tensión, la contención, el trabajo de institución debe de tener en cuenta la tentación de la naturaleza o de la contracultura. (Querría indicar, entre paréntesis, que al hablar del trabajo de institución y al hacer de la inculpación más o menos dolorosa de disposiciones permanentes una componente esencial de la operación social de institución, no he hecho más que dar su sentido pleno a esta palabra.)

Después de haber recordado, con Poincaré, la importancia de la elección de las palabras, no me parece inútil indicar que basta con reunir los diferentes sentidos de *instituere* y de *institutio* para obteer la idea de un acto inaugural de constitución, de fundación, incluso de invención que a través de la educación desemboca en disposiciones permanentes, hábitos, usos. La estrategia universalmente adoptada para rechazar permanentemente la tentación de derogar consiste en naturalizar la diferencia, en hacer de ella una segunda naturaleza mediante su inculcación e incorporación en forma de hábitus. Así se explica el papel que se imparte a las prácticas sociales, incluso al sufrimiento corporal en todos los ritos negativos, destinados, como dice Durkheim, a producir gentes fuera de lo común, gentes distinguidas, en una palabra, y el que corresponde también a todos los aprendizajes universalmente impuestos a los futuros miembros de la «élite» (aprendizaje de lenguas muertas, que se prolonga constantemente, etc.). Todos los grupos confían al cuerpo, tratado como una memoria, sus más preciosos depósitos. Y cuando se sabe, como numerosas experiencias psicológicas han mostrado, que las gentes se adhieren tanto más firmemente a una institución cuanto más severos y dolorosos sean los ritos iniciáticos que esa institución les impone, se comprende fácilmente la utilización que los ritos de iniciación hacen, en todas las sociedades, del sufrimiento que se inflinge al cuerpo. El trabajo de inculcación mediante el cual se realiza la cosnstante imposición del límite arbitrario puede tener como objeto naturalizar los cortes decisivos constitutivos de lo arbitrario cultural) los que se expresan en las parejas de oposición fundamentales, masculino-femenino, etc.— en forma de *sentido de los límites* que induce a unos a mantener su rango y guardar las distancias y, a los otros, a conservar su puesto y contentarse con lo que son, en ser lo que tiene que ser, privándoles así de la propia privación. Y puede, también, tender a la inculcación de disposiciones permanentes como los gustos de clase que, en principio «elección» de los signos exteriores en que se expresa la posición so-

cial, como el vestido, pero también la hexis corporal o el lenguaje, acaban incitando a todos los agentes sociales a llevar signos diferenciadores entre los cuales los signos de distinción son sólo una subclase, apropiados para reunir y separar tan firmemente como las barreras y los interdictos explícitos —pienso en la homogamia de clase—. Más aún que los signos externos al cuerpo, como las decoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etc., los signos incorporados, como todo eso que se llama forma o maneras de hablar —los acentos—, formas de caminar, de estar —el andar, los modales, el porte—, formas de comer, etc., y el gusto, como principio de producción de todas las practicas destinadas intencionadamente o no a significar la posición social mediante el juego de las diferencias distintivas, están destinadas a funcionar como otras tantas llamadas al orden mediante las cuales se recuerda a quienes las olvidan que, al olvidarlas, olvidan también el lugar que les ha asignado la institución.

La fuerza del juicio categórico de atribución que realiza la institución es tan grande que resulta capaz de resistir todos los desmentidos prácticos. Es conocido el análisis de Kantorowicz respecto a los «dos cuerpos del rey»: el rey investido sobrevive al rey biológico, mortal, expuesto a la enfermedad, la imbecilidad o la muerte. Asimismo, si un técnico resulta nulo en Matemáticas, se pensará que lo hace a propósito o que ha invertido su inteligencia en cosas más importantes. Pero el mejor ejemplo de la autonomía de la *ascription* en relación con el *achievement* —recordemos una vez más a Talcon Parsons—, del ser social en relación con el hacer, aparece en la posibilidad de recurrir a estrategias de condescendencia que permiten llevar muy lejos al desmentido de la definición social mientras el sujeto, sin embargo, sigue siendo percibido a través de ella. Llamo estrategias de condescendencia esas transgresiones simbólicas del límite que permiten tener a la vez los beneficios de la conformidad con la definición y los beneficios de la transgresión: es el caso del aristócrata que golpea amistosamente la grupa de su palafernero, y del cual se dirá «es un hombre sencillo», lo que para un aristócrata, equivale a decir que es un hombre de esencia superior, esencia que en principio no implica una conducta tal. De hecho, no es tan simple y habría que introducir aquí una distinción: Schopenhauer habla en alguna parte del «cómico pedante», es decir, de la risa que provoca un personaje cuando produce una acción que no está inscrita en los límites de su concepto, como un caballo de teatro que de pronto empezara a hacer estiercol, y piensa en los profesores, en los profesores alemanes del estilo del profesor Unrat del *Angel azul,* cuyo concepto está tan fuerte y estrechamente definido, que puede verse claramente la transgresión de los límites. A diferencia del profesor Unrat que, arrebatado por la pasión, pierde todo sentido del ridículo o, lo que equivale a lo mismo, de la dignidad, el consagrado condescendientes elige deliberadamente traspasar la línea de demarcación; tiene el privilegio de los privilegiados, el que consiste en tomar libertades con su privilegio. De ahí que, en materia de uso del lenguaje, los burgueses y sobre todo los

intelectuales puedan permitirse formas de hipocorrección que a los pequeños burgueses, condenados a la hipocorrección, les están prohibidos. En suma, uno de los privilegios de la consagración reside en el hecho de que confiere a los consagrados una esencia indiscutible e indeleble, una esencia que autoriza transgresiones de otra forma prohibidas: quien está seguro de su identidad cultural puede jugar con la regla del juego cultural, puede jugar con el fuego, puede decir, por ejemplo, que le gusta Tchaikovsky o Gershwin, Aznavour o las películas de serie B.

Actos de magia social tan diferentes como el matrimonio o la circuncisión, la atribución de grados o títulos, la ceremonia de armar caballero, el nombramiento de puestos, cargos, honores, la imposición de un timbre, la aposición de una firma o de una rúbrica sólo pueden tener efectos si la institución, en el sentido activo de acto que tiende a instituir a alguien o a algo en tanto que dotado de tal o cual estatuto o de tal o cual propiedad, está garantizada por todo el grupo o por una institución reconocida: aunque este acto se realice por un agente singular, debidamente delegado para realizarlo y para realizarlo en las formas reconocidas, es decir, según las convenciones consideradas como convenientes respecto a lugar, momento, instrumentos, etc., y cuyo conjunto constituye el ritual legítimo, es decir, socialmente válido, y, por tanto, eficaz, se funda en la creencia de todo un grupo (que puede estar físicamente presente). Lo que quiere decir que se funda en las disposiciones socialmente modeladas para conocer y reconocer las condiciones institucionales de un ritual válido (lo que implica que la eficacia simbólica del ritual variará —simultánea o sucesivamente— según el grado en que los destinatarios estén más o menos preparados, más o menos dispuestos a acogerlo). Esto es lo que olvidan los lingüístas, que, en la línea de Austin, buscan en las propias palabras la «fuerza ilocucionaria» que detentan a veces en tanto que performativos. Contrariamente al impostor que no es lo que se cree que es, que, dicho con otras palabras, usurpa el nombre, el título, los derechos o los honores de otro, y contrariamente también al «sustituto», suplente o auxiliar que desempeña el papel de director o profesor sin tener los títulos para ello, el mandatario legítimo, por ejemplo, el portavoz autorizado, es un objeto de creencia garantizado, certificado en toda regla; tiene la realidad de su apariencia, es realmente lo que todos creen que es porque su realidad —de sacerdote, de profesor o de ministro— no se funda en su creencia o pretensión singular (simepre expuesta a ser impugnada y debatida: ¿por quién se toma? ¿quién se cree que es?, etc.) sino en la creencia colectiva, garantizada por la institución y materializada por el título o símbolos tales como galones, uniforme u otros atributos. Los testimonios de respeto, que consisten por ejemplo en dar a alguien el tratamiento debido a sus títulos (Señor presidente, Excelencia, etc.), son otras tantas repeticiones del acto inaugural de institución realizado por una autoridad universalmente reconocida y, por tanto, fundada en el *consensus omnium;* tienen valor de juramento de fidelidad, de testimo-

nio de reconocimiento respecto a la persona particular a que se dirigen pero, sobre todo, respecto a la institución que la ha instituido (de ahí que el respeto por las formas y las formas de respeto que definen la buena educación sean tan profundamente políticas). La creencia de todos, preexistente al ritual, constituye la condición de eficacia del ritual. Sólo se predica a los convertidos. Y el milagro de la eficacia simbólica desaparecería en el momento en que se comprendiera que la magia de las palabras no hace más que desencadenar resortes —las disposiciones— previamente montados.

Para acabar, querría plantear una última pregunta que temo parezca un poco metafísica: ¿acaso los ritos de institución, cualesquiera que sean, podrían ejercer el poder que les pertence (pienso en el caso más evidente, en el de esos «sonajeros», como los llamaba Napoleón, que son las condecoraciones y otras distinciones) si no fueran capaces de presentar al menos la apariencia de un sentido, de una razón de ser, a esos seres sin razón de ser que son los seres humanos, de darles el sentimiento de que tienen una función, o, simplemente, una importancia, el sentimiento de la importancia, y arrancarles así de su insignificancia? El verdadero milagro que pruducen los actos de institución reside seguramente en el hecho de que consiguen hacer creer a los individuos consagrados que su existencia está justificada, que su existencia sirve para algo. Pero, por una especie de maldición, debido a la naturaleza esencialmente diacrítica, diferencial, distintiva del poder simbólico, el acceso de la clase distinguida al Ser tiene como inevitable contrapartida la caída de la clase complementaria en la Nada o en el menor Ser.

CAPÍTULO III

LA FUERZA DE LA REPRESENTACIÓN

La confusión de los debates sobre la noción de región y, más generalmente, de «etnia» o de «etnicidad» (eufemismos cultos que sustituyen a la noción de «raza», aunque esta noción esté siempre presente en la práctica) se debe al afán de someter a la crítica lógica las categorías del sentido común, emblemas o estigmas, y sustituir los principios prácticos del juicio cotidiano por los criterios lógicamente controlados y empíricamente fundados de la ciencia, lo que induce a olvidar, por una parte, que las clasificaciones prácticas están siempre subordinadas a funciones prácticas y orientadas hacia la producción de *efectos sociales* y, por otra parte, que las representaciones prácticas más expuestas a la crítica científica (por ejemplo, las palabras de los militantes regionalistas respecto a la unidad de la lengua occitana) pueden *contribuir a producir* lo que aparentemente describen o designan, es decir la *realidad objetiva* a que la crítica objetivista remite para hacer aparecer así sus ilusiones e incoherencias.

Pero, más profundamente, la búsqueda de criterios «objetivos» de identidad «regional» o «étnica» no debe hacer olvidar que, en la práctica social, esos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de *representaciones mentales*, es decir, de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en que los agentes invierten sus intereses y presupuestos, de *representaciones objetales* en forma de cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o actos, estrategias interesadas de manipulación simbólica cuyo objeto es determinar la idea que los demás pueden hacerse de esas propiedades y de sus portadores. Dicho con otras palabras: los rasgos y criterios que recogen los etnólogos o sociólogos objetivistas, en el momento en que son percibidos y apreciados como en la práctica lo son, funcionan como signos, emblemas o estigmas, y también como poderes. Por ser esto así, y porque no hay sujeto social que en la práctica pueda ignorarlo, la propiedad (objetivamente) simbólica, aunque se trate de las más negativas, pueden utilizarse estratégicamente en función

de los intereses materiales pero también simbólicos de su portador[1].

Para comprender esta forma particular de lucha de clases que es la lucha por la definición de la identidad «regional» o «étnica» es necesario superar la oposición que la ciencia lleva a cabo en principio, para romper así las prenociones de la sociología espontánea, entre la representación y la realidad, e incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente la lucha de las representaciones en el sentido de imágenes mentales, pero también de manifestaciones sociales destinadas a manipular esas imágenes mentales (e incluso en el sentido de delegaciones encargadas de organizar las manifestaciones propias para modificar las representaciones mentales).

Las luchas sobre la identidad étnica o regional, es decir, respecto a propiedades (estigmas o emblemas) vinculadas en su *origen* al *lugar* de origen y sus señales correlativas, como el acento, constituyen un caso particular de las luchas de clases, luchas por el monopolio respecto al poder de hacer ver y hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, a través de esto, *hacer y deshacer los grupos:* en efecto, lo que se ventila en esas luchas es la posibilidad de imponer una visión del mundo social a través de principios de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo, constituyen el sentido y el consenso sobre el sentido y, en particular, sobre la identidad y unidad que hace efectiva la realidad de la unidad e identidad de ese grupo. La etimología de la palabra región (regio) tal como la describe Emile Benveniste conduce al principio de la división, acto mágino, es decir, propiamente social de *diacrisis* que introduce por *decreto* una discontinuidad decisoria en la continuidad natural (en las regiones del espacio pero también en las edades, los sexos, etc.). *Regere fines,* el acto que consiste en «trazar las líneas fronterizas», en separar «el interior y el exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero», es un acto *religioso* realizado por el personaje investido de la mayor autoridad, el *rex,* encargado de *regere sacra,* de fijar las reglas que producen la existencia de lo que esas reglas decretan, de hablar con autoridad, de predecir en el sentido de convocar al ser por un decir ejecutivo, de hacer llegar el porvenir de lo que se enuncia[2]. *La regio* y sus fronteras *(fines)* no son otra cosa que

---

[1] La dificultad que entraña pensar adecuadamente la economía del simbolismo puede verse, por ejemplo, en el caso de este autor (O. Patterson, Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study, en *Etnicity, Theory and Experience,* ed. por N. Glazer y D. P. Moynihan, Harvard University Press, Cambridge, mass., 1975, pp. 305-349, que después de librarse del idealismo culturalista normal de estas materias lo que es excepcional, deja un hueco en su obra para la manipulación estratégica de los rasgos «étnicos», reduce el interés en que funda el principio de esas estrategias al interés estrictamente económico, ignorando así todo lo que, en las luchas de clasificaciones, obedece a la búsqueda de la maximización del beneficio simbólico.

[2] E. Benveniste, *le vocabulaire des institutions indo-européeans,* II, «poder, derecho, religión», Paris, ed. de Minuit, 1969, pp. 14-15 (y también, respecto al *krainein,* como poder de predecir, p. 41).

la huella muerta del acto de autoridad consistente en circunscribir el país, el territorio (que se dice también *fines*), en imponer la definición (otro sentido de *finis*) legítima, conocida y reconocida, de las fronteras y del territorio, en suma, el principio de división legítima del mundo social. Este acto de derecho consistente en afirmar con autoridad una verdad que tiene fuerza de ley es un acto de conocimiento que, fundado, como todo poder simbólico, en el reconocimiento, produce la existencia de aquello que enuncia (como recuerda Benveniste, la *auctoritas,* es la capacidad de producir que impartida al *auctor*)[3]. Incluso cuando se limita a decir con autoridad lo que es, incluso cuando se contenta con enunciar el ser, el *auctor* produce un cambio en el ser: por el hecho de decir las cosas con autoridad, es decir, frente a todos y en nombre de todos, pública y oficialmente, las arranca de lo arbitrario, las sanciona, las santifica, las consagra haciéndolas existir como dignas de existir, como conformes a la naturaleza de las cosas «naturales».

Nadie pretendería hoy que existan criterios capaces de fundar clasificaciones «naturales» en regiones «naturales» separadas por fronteras «naturales». La frontera es sólo el producto de una división de la que posteriormente se dirá que está más o menos fundada en la «realidad» según las equivalencias más o menos numerosas y más o menos fuertes de los elementos que esa frontera congrega (dando, por supuesto, que siempre se podrá discutir sobre los límites de las variaciones entre los elementos no idénticos que la taxonomia trata como semejantes). Todo el mundo está de acuerdo en observar que las «regiones» recortadas en función de los diferentes criterios concebidos (lengua, habitat, estilos culturales, etc.) nunca coinden totalmente. Pero no es esto todo: en este caso, la «realidad» es absolutamente social y las clasificaciones más «naturales» se apoyan siempre en rasgos que no tienen nada de natural y que en parte son producto de una imposición arbitraria, es decir, de un estado anterior a la relación de fuerzas en el campo de las luchas para la delimitación legítima. La frontera, ese producto de un acto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural en la misma medida que ella es producto de esa diferencia: basta con pensar en la acción del sistema escolar en materia de lengua para ver que la voluntad política puede deshacer lo que la historia había hecho[4]. Así, la ciencia que pretenda proponer criterios

---

[3] E. Beneveniste, *op. cit.,* pp. 150-151.

[4] La diferencia cultural es sinduda producto de una dialéctica histórica de la diferenciación cumulativa. Como ha mostrado Paul Bois respecto a los campesinos del Oeste, cuyas elecciones políticas desafiaban la geografía electoral, lo que hace la región no es el espacio sino el tiempo, la historia (P. Bois, *Paysans de l'Ouest Des Structures économiques et socials aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire,* Paris - La Haya, Mouton, 1960). La misma demostración se podría hacer a propósito de las «regiones» berberófanas que, al cabo de una historia diferente, eran bastante «diferentes» de las «regiones» arabófonas como para suscitar por parte del colonizador diferentes tratamientos (por ejemplo, en materia de escolarización), propios pues para reforzar las diferencias que les habían servido de pretexto y producir otras nuevas (las

fundados en la realidad, los de mayor fundamento en lo real, debe de tener siempre bien presente que en realidad sólo registra un *estado* de la lucha de las clasificaciones. Es decir, un estado de la relación de fuerzas materiales o simbólicas entre quienes tienen que habérselas con uno u otro modo de clasificación, grupos que suelen invocar la autoridad científica para fundar en realidad y en razón el reparto *arbitrario* que desean imponer.

El discurso regionalista es un *discurso performativo,* que pretende imponer como legítima una nueva definición de las fronteras y hacer conocer y reconocer la *región* así delimitada frente a la definición dominante y desconocida como tal —por tanto, reconocida y legítima—, que la ignora. El acto de categorización, cuando consigue hacerse reconocer o es ejercido por una autoridad reconocida, ejerce por sí mismo un poder: como las categorías de parentesco, las categorías «étnicas» o «regionales» instituyen una realidad utilizando el poder de *revelación* y de *construcción* ejercido por la *objetivación en el discurso.* El acto de llamar «occitana» [5] la lengua que hablan aquellos a quienes se llaman «occitanos» porque hablan esa lengua —que en rigor nadie habla puesto que no es más que la suma de un gran número de hablas diferentes— y de denominar «Occitania» —pretendiendo así hacerla existir como «región» o «nación» con todas las implicaciones históricamente constituidas que estas nociones encierran en un momento determinado— a la región (en el sentido de espacio físico) en que esta lengua se habla, no puede decirse que sea una ficción sin efectos [6]. El acto de magia social consistente en intentar producir la existencia de la cosa nombrada puede tener éxito si quien la lleva a cabo es capaz de conseguir que se reconozca a su palabra el poder que ella se arroga por una usurpación provisional o definitiva, la de imponer una nueva visión y una nueva división del mundo social: *regere fines, regere sacra,* consagrar un nuevo límite. La eficacia del discurso performativo que pretende el advenimiento de lo que enuncia en el acto mismo de enunciar es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia: la fórmula «yo le autorizo a partir»

---

vinculadas a la emigración hacia Francia, por ejemplo) y así sucesivamente. Ni incluso los «paisajes» o los «suelos», tan queridos por los geógrafos, son herencias, es decir, productos históricos de determinantes sociales (ver C. Reboul, «determinantes sociales de la fertilidad de los suelos», *Actos de la récherche en sciences sociales,* 17-18, nov. 1977, pp. 85-112. Dentro de la misma lógica y contra el uso ingénuamente «naturalista» de la noción de «paisaje», habría que analizar la contribución de los factores sociales en los procesos de «desertificación»).

[5] El adjetivo «occitano» y, *a fortiori,* el sustantivo «Occitania» son palabras *cultas* y *recientes* (forjadas por la *latinización* de la lengua de Oc en lengua occitana), destinadas a designar realidades cultas que, al menos por el momento, sólo existen sobre el papel.

[6] De hecho, esta lengua es en sí misma un *artefacto* social, inventado a costa de una indiferencia decisoria por las diferencias, que reproduce el nivel de la «región» la imposición arbitraria de una norma única contra la que se alza el regionalismo y que sólo podría convertirse en el principio real de las prácticas lingüísticas a costa de una inculcación sistemática análoga a la que impone el uso generalizado del francés.

eo ipso es sólo una autorización cuando quien la pronuncia está autorizado a autorizar, tiene autoridad para autorizar. Pero el efecto de conocimiento que ejerce el hecho de la objetivación en el discurso no depende sólo del reconocimiento concebido a quien lo tiene; depende también de en qué medida el discurso que anuncia al grupo su identidad se funda en la objetividad del grupo al que se dirige, es decir, en el reconocimiento y la credibilidad que le conceden los miembros de ese grupo tanto como en las propiedades económicas o culturales que tengan en común, puesto que sólo en función de un determinado principio de pertinencia puede aparecer la relación entre esas propiedades. El poder sobre el grupo que se trata de hacer existir en tanto que grupo es inseparablemente un poder de hacer el grupo imponiéndole principios de visión y de división comunes, por tanto, una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad [7]. El hecho de que en las luchas por la identidad, ese ser percibido que existe fundamentalmente por el reconocimiento de los otros, se ventile la imposición de percepciones y de categorías de percepción explica el lugar determinante que, como la estrategia del *manifiesto* en los movimientos artísticos, tiene la *dialéctica de la manifestación* en todos los movimientos regionalistas o nacionalistas [8]: el poder casi mágico de las palabras procede de que la objetivación y oficialización que de hecho lleva a cabo la nominación pública frente a todos, tiene por efecto arrancar la particularidad originaria del particularismo de lo impensado, incluso de lo impensable (tal es el caso cuando el dialecto regional innombrable se afirma como lengua susceptible de ser hablada públicamente). Y la oficialización se cumple en la *manifestación,* acto típicamente mágico (lo que no quiere decir desprovisto de eficacia) por el cual el grupo práctico, virtual, ignorado, negado, rechazado se hace visible, manifiesto, para los demás grupos y para *él mismo,* y atestigua su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido, pretendiente a la institucionalización. El mundo social es también representación y voluntad y existir socialmente, es también ser percibido, y percibido como diferente.

De hecho, no cabe elegir entre el arbitrario objetivista, que mide las *representaciones* (en todos los sentidos del término) de la «realidad» olvidando que esas representaciones pueden provocar el advenimiento en la realidad, por la eficacia propia de la evocación, de lo que ellas representan, y la actitud subjetivista que, privilegiando la

---

[7] Los fundadores de la Escuela republicana se fijaban explícitamente como fin inculcar, entre otras cosas, mediante la imposición de la lengua «nacional», el sistema común de categorías de percepción y de apreciación capaz de fundar muna visión unitaria del mundo social.

[8] La relación, atestiguada por todas partes, entre los movimientos regionalistas y los movimientos feministas (y también ecológicos) se origina porque ambos, dirigidos contra formas de nominación simbólica, implican disposiciones éticas y competencias culturales (visibles en las estrategias empleadas) que aparecen más bien en la intelligentsia y en la pequeña nueva burguesía (ver P. Bourdieu, *La distinción,* Paris, ed. de Minuit, 1979, spct. pp. 405-431).

representación, ratifica en el terreno de la ciencia lo falso en la escritura sociológica y mediante la cual los militantes pasan de la representación de la realidad a la realidad de la representación. Alternativa a la que se puede escapar tomándola en sí misma como objeto o, más precisamente, tomando en cuenta, en la ciencia del objeto, los fundamentos objetivos de la alternativa del objetivismo y del subjetivismo; alternativa que divide la ciencia, impidiéndola aprehender la lógica específica del mundo social, esa «realidad» donde se desarrolla una lucha permanente para *definir* la «realidad». Captar a la vez *lo que está instituido* sin olvidar que se trata solamente de la resultante, en un momento dado del tiempo, de la lucha para hacer existir o «inexistir» lo que existe, y las *representaciones,* enunciados performativos que pretenden el acaecimiento de lo que enuncian; restituir a la vez las estructuras objetivas y la relación con esas estructuras empezando por la pretensión de transformarlas, es proveerse del medio de comprender más cabalmente la «realidad», y comprender y prever, pues, más exactamente las posibilidades que encierra o, más concretamente, las posibilidades que ofrece objetivamente a las diferentes pretensiones subjetivas.

Cuando es reintegrado en las luchas de clasificaciones que se esfuerza en objetivar —y es difícil impedir este uso, como no sea prohibiendo divulgación—, el discurso científico se pone de nuevo a funcionar en la realidad de esas luchas de clasificación: está condenado a aparecer como *crítico* o como *cómplice* según la relación cómplice o crítica que el lector mantenga con la realidad escrita. Así, el simple hecho de *mostrar* puede funcionar como una manera de mostrar con el dedo, de poner en el índice, de acusar (Kategoresthai) o, a la inversa, como una manera de hacer ver y de hacer valer. Lo que vale tanto para la clasificación en clases sociales como para la clasificación en «regiones» o «etnias». De ahí la necesidad de explicitar completamente la relación entre las luchas por el principio de división legítima que se desarrollan en el campo científico y las que se sitúan en el campo social (y que, por su lógica específica, conceden un lugar preponderante a los intelectuales). Toda toma de posición que pretenda ser «objetiva» sobre la existencia actual y potencial, real o previsible de una región, de una etnia o de una clase social y, al mismo tiempo, sobre la *pretensión a la institución* que se afirma en las *representaciones* «militantes», constituye una patente de *realismo* o un veredicto de *utopismo* que contribuye a determinar las posibilidades objetivas que tal entidad social tiene de acceder a su existencia [9]. El efecto simbólico

[9] Sólo así puede comprenderse tantas afirmaciones compulsivas sobre la pretensión a la *auctoritas* mágica del *censor* dumeziliano inscrita en la ambición del sociólogo, las obligadas recitaciones de los textos canónicos sobre las clases sociales (ritualmente enfrentadas al *census* estadístico) o, en un grado de ambición superior y en un estilo menos clásico, las profecías anunciadoras de las «nuevas clases» y de las «nuevas luchas» (o del inevitable declive de las «antiguas clases» y de las «viejas luchas»), dos géneros que ocupan un gran lugar en la producción llamada sociológica.

que el discurso científico ejerce sancionando con él un estado de divisiones y de la visión de esas divisiones, es tanto más inevitable cuanto que, en las luchas simbólicas por el conocimiento y el reconocimiento, los criterios llamados «objetivos», los criterios mismos que asumen los estamentos cultos, son utilizados como armas: designan los rasgos en que se puede fundar la acción simbólica de movilización para producir la unidad o la creencia en la unidad (tanto en el interior del propio grupo como en los demás) que, al final, y en particular a través de las acciones de imposición y de inculcación de identidad legítima (como las que se ejercen en la escuela o en el ejército), tiende a engendrar la unidad real. En suma, los veredictos más «neutros» de la ciencia contribuyen a modificar el objeto de la ciencia: a partir del momento en que la cuestión regional o nacional se plantea objetivamente en la realidad social, aunque sólo sea por una minoría actuante (minoría que puede sacar partido de su debilidad incluso mediante la estrategia propiamente simbólica de la *provocación* y del *testimonio* para arrancar respuestas, simbólicas o no, que impliquen un reconocimiento), todo enunciado sobre la región funciona como un *argumento* que contribuye a favorecer o desfavorecer el acceso de la región al reconocimiento y, a través de ese reconocimiento, a la existencia.

Nada es menos inocente que la cuestión, cuestión que divide al mundo culto, de saber si deberían introducirse en el sistema de los criterios pertinentes no sólo las propiedades llamadas «objetivas» (como la ascendencia, el territorio, la lengua, la religión, la actividad económica, etc.), sino también las propiedades llamadas «subjetivas» (como el sentimiento de pertenencia, etc.), es decir, las *representaciones* que los agentes sociales se hacen de las divisiones de la realidad y que contribuyen a la realidad de las divisiones [10]. A partir del momento en que los investigadores quieren instaurarse en jueces de todos los juicios y en críticos de todos los criterios, algo a lo que se sienten inclinados por su formación y sus intereses específicos, quedan imposibilitados para captar la lógica propia de una lucha donde la fuerza social de las representaciones no es necesariamente proporcional a su valor de verdad (medida por el grado en que se expresan el estado de relación de las fuerzas materiales en el momento considerado): en efec-

[10] Las razones de la repugnancia espontánea de los «cultos» hacia los criterios «subjetivos» merecerían un largo análisis: hay el realismo ingénuo que lleva a ignorar todo lo que no puede mostrarse o tocarse con los dedos; hay el economismo que lleva a no reconocer otros determinantes de la acción social que los que están visiblemente inscritos en las condiciones materiales de existencia; hay los intereses vinculados a las apariencias de la «neutralidad axiológica» que, en más de un caso, instituyen la diferencia entre el «culto» y el militante y prohiben la introducción en el discurso «culto» de cuestiones y nociones contrarias al decoro; y, en fin, hay sobre todo el *pundoner* científico que lleva a los observadores —e indudablemente con tanta fuerza cuanto menos seguros están de su ciencia y de su rango— a multiplicar los signos de la *ruptura* con las representaciones del sentido común que les condena a un *objetivismo* reductor, rigurosamente incapaz de integrar la realidad de las representaciones comunes en la representación científica de la realidad.

to, en tanto que pre-visiones, esas mitologías «científicas» pueden producir su propia verificación siempre y cuando consigan imponerse a la creencia colectiva y crear, por su virtud movilizadora, las condiciones de su propia realización. Pero no otra cosa hacen esos investigadores cuando, abdicando de la distancia del observador, reintegran las representaciones de los agentes en un discurso que, como no puede proveerse de los medios de decribir el juego en el que esta representación y la creencia que la funda se producen, no es más que una contribución entre otras a la producción de la creencia cuyos fundamentos y efectos sociales se trataría de describir.

Cabe admitir que, mientras no sometan su práctica a la crítica sociológica, las orientaciones de los sociólogos se determinan hacia uno u otro polo, objetivista o subjetivista, del universo de las posibles relaciones con el objeto, por factores sociales tales como la posición en la jerarquía social de su disciplina (es decir, su nivel de competencia estatutaria, nivel que, en un espacio geográfico socialmente jerarquizado, suele coincidir con su posición central o local, factor particularmente importante cuando se trata de región o de regionalismo) y en la jerarquía técnica: así, estrategias «epistemológicas» tan opuestas como el dogmatismo de los guardianes de la ortodoxia teórica y el espontaneísmo de los apóstoles de la participación en el movimiento podrían tener en común el hecho de que ambas constituyen una manera de escapar a las exigencias del trabajo científico sin renunciar a la pretensión de la *auctoritas*. Algo que resulta funcional cuando no se puede o no se quiere satisfacer esas exigencias, siquiera las más aparentes de ellas, es decir, las más *académicas* (como la frecuentación de los textos canónicos). Pero dado que aceptan la problemátia objetiva, es decir, la propia estructura del campo de lucha en que están en juego la región y el regionalismo, esos sociólogos pueden también oscilar, según la relación directamente experimentada con el objeto, entre el objetivismo y el subjetivismo, la censura y el elogio, la complicidad mistificada y mistificadora y la desmitificación reductora. Y ello porque entran en el debate respecto a los criterios que permitirían decir el sentido del movimiento regionalista o predecir su porvenir sin preguntarse sobre la lógica de una lucha que recae precisamente en la determinación del sentido del movimiento (sea regional o nacional, progresivo o regresivo, de derecha o de izquierda, etc.) y sobre los criterios capaces de determinar ese sentido.

En suma, aquí como en otros casos, se trata de escapar a la alternativa entre «desmitificación» y mitificación: la «desmitificación» de los criterios objetivos y la ratificación mitificada y mitificadora de las representaciones y de las voluntades. Para ello hay que considerar en conjunto lo que en la realidad se produce inseparablemente: las clasificaciones objetivas, es decir, incorporadas u objetivadas, a veces en forma de institución (como las fronteras jurídicas), y la relación práctica, actuada o representadda, con esas clasificaciones, particularmente las estrategias individuales o colectivas (como las reivindicaciones regionalistas) mediante las cuales los agentes pretenden ponerlas al ser-

vicio de sus intereses, materiales o simbólicos, o transformarlas y conservarlas; o incluso las relaciones de fuerza objetivas, materiales y simbólicas, y los esquemas prácticos (es decir, implícitos, confusos y más o menos contradictorios) mediante los cuales los agentes clasifican a los otros agentes y aprecian tanto su posición en esas relaciones objetivas como las estrategias simbólicas de presentación y representación de sí mismos que se oponen a las clasificaciones y representaciones (de ellos mismos) que los otros les imponen [11].

En definitiva, sólo a condición de exorcizar el sueño de la «ciencia real» investida del derecho regaliano de *regere fines* y de *regere sacra,* del poder nomotético de decretar la unión y la separación, puede la ciencia objetivar el juego mismo en que se disputa el poder de regir las fronteras sagradas, es decir, el poder casi divino sobre la visión del mundo y donde no hay otra elección, para quien pretenda ejercerlo (y no sufrido), que la de mitificar o desmitificar.

---

[11] Las investigaciones marxistas sobre la cuestión nacional o regional se han visto bloqueadas, y sin duda desde el principio, por el efecto conjugado del utopismo internacionalista (apoyado por un ingénuo evolucionismo) y del economismo, sin hablar de los efectos de las preocupaciones estratégicas del momento que ha menudo han predeterminado los veredictos de una «ciencia» inclinada hacia la práctica (y desprovista de una ciencia verdadera y de la ciencia y de las relaciones entre la práctica y la ciencia). Indudablemente la eficacia del conjunto de esos factores aparece particularmente clara en la tesis típicamente performativa, sin embargo tan frecuentemente desmentida por los hechos, del primado de las solidaridades de clase sobre las solidaridades «étnicas» o nacionales. Pero la incapacidad de *historizar este problema* (que, por la misma razón que el problema de la primacía de las relaciones espaciales o de las relaciones sociales y genealógicas, se ha palnteado y zanjado en la historia) y la pretensión teoricista, constantemente afirmada, de designar las «naciones viables» o de producir los criterios científicamente válidos de identidad nacional (ver G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale,* Paris, Masperó, 1974) parecen depender directamente de en qué medida la intención regalista de regir y dirigir orienta la ciencia real de las fronteras y de los límites: no es una casualidad que Stalin sea el autor de la «definición» más dogmática y más *esencialista* de la nación.

CAPÍTULO IV

DESCRIBIR Y PRESCRIBIR: LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y LOS LÍMITES DE LA EFICACIA POLÍTICA

La acción propiamente política es posible porque los agentes, que forman parte del mundo social, tienen un conocimiento (más o menos adecuado) de ese mundo y saben que se puede actuar sobre él actuando sobre el conocimiento que de él se tiene. Esta acción pretende producir e imponer representaciones (mentales, verbales, gráficas o teatrales) del mundo social capaces de actuar sobre él actuando sobre la representación que de él se hacen los agentes. O, más concretamente, pretende hacer o deshacer los grupos —y, al mismo tiempo, las acciones colectivas que esos grupos puedan emprender para transformar el mundo social de acuerdo con sus intereses—, produciendo, reproduciendo o destruyendo las representaciones que corporeizan esos grupos y les hacen visibles para los demás.

Objeto de conocimiento para los agentes que lo habitan, el mundo económico y social ejerce una acción que reviste la forma no de una determinación mecánica, sino de un efecto de conocimiento. Es claro que, al menos en el caso de los dominados, este efecto no tiende a favorecer la acción política. Ya es sabido, en efecto, que el orden social debe en parte su permanencia a la imposición de esquemas de clasificación que, ajustados a las clasificaciones objetivas, producen una forma de reconocimiento de este orden, forma que implica el desconocimiento de la arbitrariedad de sus fundamentos: la correspondencia entre las divisiones objetivas y los esquemas clasificatorios, entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales constituye el fundamento de una especie de adhesión originaria al orden establecido. Hablando propiamente, la política comienza con la denuncia de este contrato tácito de adhesión al orden establecido que define la doxa originaria; dicho de otra forma, la subversión política presupone una subversión cognitiva, una reconversión de la visión del mundo.

Pero la ruptura herética con el orden establecido y con las disposiciones y representaciones que ese orden engendra entre los agentes modelados según sus estructuras supone en sí misma una coinciden-

cia entre el discurso crítico y una crisis objetiva, capaz de romper la concordancia inmediata entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas de las que esas disposiciones y representaciones son productos e instituir una especie de *époché* práctico, de suspensión temporal de la adhesión original al orden establecido.

La subversión herética explota la posibilidad de cambiar el mundo social cambiando la representación de ese mundo que contribuye a su realidad o, más concretamente, oponiendo una *pre-visión paradójica,* utopía, proyecto o programa a la visión ordinaria, que aprehende el mundo social como un mundo natural: enunciado *performativo,* la pre-visión política es, en sí misma, una pre-dicción que pretende el acaecimiento de lo que enuncia. Así, contribuye prácticamente a la realidad de lo que enuncia por el hecho de anunciarla, de preverla y de hacerla pre-ver, de hacerla concebible y, sobre todo, creíble y crear de esta forma la representación y la voluntad colectivas que pueden contribuir a producirla. Toda teoría, la palabra lo dice, es un programa de percepción; nunca es tan cierto como en el caso de las teorías del mundo social. Pocos casos como éste, sin duda, en que el poder estructurante de las palabras, su capacidad de prescribir bajo la apariencia de describir o de denunciar bajo la apariencia de enunciar, sean tan indiscutibles. Hay numerosos «debates de ideas» que resultan menos idealistas de lo que podría parecer cuando se sabe en qué medida pueden modificar la realidad social modificando la representación que se hacen de esa realidad sus agentes. La realidad social, por ejemplo, de una práctica como el alcoholismo (y lo mismo podría decirse del aborto, del consumo de la droga o de la eutanasia) es muy distinta según sea percibida y pensada como una tara hereditaria, una decadencia moral, una tradición cultural o una conducta de compensación. Una palabra como la de *paternalismo* causa verdaderos estragos introduciendo en todo lo que seduce la sospecha de relación, de dominación por una impugnación permanente del cálculo. Como ocurre con las relaciones jerárquicas organizadas bajo ese modelo de relaciones de fascinación cuyo espacio por excelencia es el grupo doméstico, todas las formas de capital simbólico, prestigio, carisma, encanto, y todas las relaciones de cambio mediante las cuales se acumula ese capital, intercambio de servicios, dones, atenciones, cuidados, son particularmente vulnerables a la acción destructura de las palabras que desvelan y desencantan. Mas el poder constituyente del lenguaje (religioso o político) y de los esquemas de percepción y de pensamiento que procura nunca están tan claros como en las situaciones de crisis: esas situaciones *paradójicas extra-ordinarias,* recurren a un discurso extra-ordinario, capaz de elevar al nivel de principios explícitos, generadores de respuestas (casi sistemáticas, los principios prácticos del ethos y de expresar todo lo que pueda tener de inaudito, de inefable la situación creada por la crisis.

El discurso herético no sólo debe contribuir a romper la adhesión al mundo del sentido común profesando públicamente la ruptura con el orden ordinario, sino que debe también producir un nuevo sentido

común e integrar en él, investidos con la legitimidad que confieren la manifestación pública y el reconocimiento colectivo, las prácticas y experiencias hasta ese momento tácitas o rechazadas por todo un grupo. En efecto, dado que todo lenguaje que se hace escuchar por un grupo es un lenguaje autorizado, investido de la autoridad de ese grupo, autoriza lo que designa al mismo tiempo que lo expresa, fundando su legitimidad en el grupo sobre el cual ejerce su autoridad y al que contribuye a producir como tal ofreciéndole una expresión unitaria de sus experiencias. La eficacia del discurso herético reside no en la magia de una fuerza inmanente al lenguaje, tal como la *illocutionary force* de Austin, o en la *persona* de su autor, como el carisma de Weber —dos conceptos pantallas que impiden preguntarse sobre las razones de unos efectos que no hacen más que designar sino en la dialéctica entre el lenguaje autorizante y autorizado y las disposiciones de grupo que le autoriza y se autoriza autorizándole. En cada uno de los agentes concernidos, y en primer lugar, en el productor del discurso herético, ese proceso dialéctico se realiza en el *trabajo de enunciación* necesario para exteriorizar la interioridad, para nombrar lo innombrable, para dar a disposiciones pre-verbales y prereflexivas y a experiencias inefables o inobservables un principio de objetivación en palabras que, por su naturaleza, les hacen a la vez comunes y comunicables, por consiguiente, sensatas y socialmente sancionadas. Lo que puede también suceder en la dramatización, particularmente visible en la profecía ejemplar, único procedimiento capaz de desacreditar las evidencias de la doxa, y en la transgresión indispensable para *nombrar lo innombrable,* para forzar las censuras, institucionalizadas o interiorizadas, que prohiben la vuelta de lo rechazado, en primer lugar, en el propio heresíaco.

Pero es en la constitución de los grupos donde mejor puede verse la eficacia de las representaciones y, en particular, de las palabras, de las consignas, de las teorías que contribuyen a constituir el orden social imponiendo en él los principios de di-visión y, más ampliamente, el poder simbólico de todo el teatro político que realiza y oficializa las visiones del mundo y las divisiones políticas. El trabajo político de representación (en palabras o en teorías, pero también en manifestaciones, ceremonias o cualquier otra forma de simbolización de las divisiones o de las oposiciones) eleva a la objetividad de discurso público o de práctica ejemplar una manera de ver y de vivir el mundo social hasta ese momento relegada al estado de disposición práctica o de experiencia tácita y a menudo confusa (malestar, revuelta, etc.); y permite así que los agentes descubran sus propiedades comunes más allá de la diversidad de las situaciones particulares que aislan, dividen y desmovilizan, y construyan su identidad social en base a rasgos o experiencias que parecerían incomparables sin el principio de pertinencia propio para constituirlos como índices de pertenencia a una misma clase.

El paso del estado de grupo práctico al estado de grupo instituido (clase, nación, etc.) supone la construcción del principio de clasifica-

ción capaz de producir el conjunto de propiedades distintivas características del conjunto de los miembros de ese grupo y de anular al mismo tiempo el conjunto de las propiedades no pertinentes que una parte o la totalidad de sus miembros posee por otras razones (por ejemplo, las propiedades de nacionalidad, de edad o de sexo) y que podrían servir de base a otras condiciones. Así pues, la lucha se funda en la construcción de la clase (social, étnica, sexual, etc.): no hay grupo que no sea campo de una lucha para la imposición del principio legítimo de constitución de los grupos y no hay distribución de propiedades, trátese del sexo o de la edad, de la instrucción o de la riqueza, que no pueda servir de base a divisiones y a lucha propiamente políticas. La construcción de grupos dominados sobre la base de tal o cual diferencia es inseparable de la de construcción de grupos establecidos en base a propiedades o cualidades genéricas (los hombres, los viejos, los franceses, los parisinos, los ciudadanos, los patriotas, etc.) que, en otro estado de las relaciones de fuerza simbólicas, definían la identidad social, a veces incluso la identidad legal, de los agentes concernidos. En efecto, toda tentativa para instituir una nueva división tiene que contar con la resistencia de quienes, ocupando la posición dominante en el espacio así dividido, tienen interés en la perpetuación de una relación dóxica con el mundo social que lleva a aceptar como naturales las divisiones establecidas o a negarlas simbólicamente por la afirmación de una unidad (nacional, familiar, etc.) de mayor rango [1]. Dicho con otras palabras, los dominantes se unen entre sí con el consenso, acuerdo fundamental sobre el sentido del mundo social convertido así en mundo natural, dóxico fundado en el acuerdo sobre los principios de división.

Al trabajo motor de la crítica herética responde el trabajo resistente de la ortodoxia. Los dominados forman parte del discurso y la conciencia, incluso de la ciencia, puesto que sólo pueden constituirse en grupo separado, movilizarse y movilizar la fuerza que detentan en estado potencial a condición de poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social que, siendo producto de ese orden, les imponen una actitud de reconocimiento hacia él, es decir, la sumisión.

Los dominados son tanto menos aptos para llevar a cabo la revolución simbólica que constituye la condición de la reapropiación de la identidad social de que se les desposee —desposesión incluso subjetiva a través de la aceptación de las taxinomías dominantes— cuanto más reducida sea la fuerza de subversión y la competencia crítica acumulada durante las luchas anteriores y más débil, por tanto, la conciencia de las propiedades positivas o, más probablemente, negativas, que les definen: desposeídos de las condiciones económicas y culturales de la toma de conciencia de su propia desposesión y encerrados en los límites del conocimiento permitido por sus instrumentos de

[1] Así se explican todas esas condenas de la «política», identificada con la lucha de partidos y de facciones, que los conservadores han lanzado constantemente, a todo lo largo de la historia, desde Napoleón III a Petain (ver M. Marcel, «Inventario de los apoliticismos en Francia», en: Asociación francesa de ciencia política, *¿La dépolisation, mythe ou realité?* Paris, Armande Colin, 1962, pp. 49-51).

conocimiento, los sub-proletarios y los campesinos proletarizados introducen frecuentemente en los discursos y las acciones destinadas a subvertir el orden de que son víctimas los principios de división lógica que fundan ese orden mismo (ver las guerras de religión).

Por el contrario, los dominantes, al no poder restaurar el *silencio de la doxa,* se esfuerzan en producir a través de un discurso puramente reacional la suplencia de todo lo que está amenazado por la existencia misma del discurso herético. Al no encontrar nada que volver a decir sobre el mundo social tal como ese mundo es, se esfuerzan por imponer universalmente, por medio de un discurso impregnado de la simplicidad y de la transparencia del sentido común, el sentimiento de evidencia y de necesidad que ese mundo les impone; interesados en el dejad-hacer, hacen todo lo posible por anular la política en un discurso político despolitizado, producto de un trabajo de neutralización o, más exactamente, de impugnación que pretende restaurar el estado de inocencia originario de la doxa y que, orientado hacia la naturalización del orden social, se apodera siempre del lenguaje de la naturaleza.

Este lenguaje político no marcado políticamente se caracteriza por una retórica de la imparcialidad, a su vez marcada por los efectos de simetría, equilibrio, término medio y apoyada en un ethos de la conveniencia y de la decencia atestiguado por la prevención de las formas más violentas de la polémica, por la discreción, el respeto exhibido por el adversario, en suma, todo lo que manifiesta el rechazo de la lucha política en tanto que lucha. Esta estrategia de la neutralidad (ética) halla su realización natural en la retórica de la cientificidad.

Esta nostalgia de la protodoxa se expresa con la máxima ingenuidad en el culto de todos los conservadurismos por el «buen pueblo» (generalmente encarnado por el campesino) cuya propiedad esencial, la sumisión al orden establecido, se manifiesta a través de los eufemismos del dicurso ortodoxo («las gentes simples», «las gentes modestas»). De hecho, la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia que se desarrolla en el campo político disimula la oposición entre el conjunto de las tesis políticas (ortodoxas y heterodoxas), es decir, el universo de lo que puede enunciarse políticamente en el campo político, y todo lo que está fuera de discusión. Es decir, todo lo que está fuera de la aceptación del discurso, todo aquello que, relegado al estado de doxa, se admite sin discusión ni examen por aquellos mismos que se enfrentan al nivel de las opciones políticas declaradas.

La lucha que se ventila en el conocimiento del mundo social no tendría objeto si cada agente encontrara en sí mismo el principio de un conocimiento infalible de la verdad de su condición y de su posición en el espacio social y si los mismos agentes no pudieran reconocerse en discursos y clasificaciones diferentes (según la clase, la etnia, la religión, el sexo, etc.) o en valoraciones opuestas de los productos de los mismos principios de clasificación; pero los efectos de esta lucha resultarían totalmente imprevisibles si no hubiera ningún límite a la alodoxia, al error de percepción y sobre todo de expresión, y si la propensión a reconocerse en los diferentes discursos y en las dife-

rentes clasificaciones propuestas fuera igual para todos los agentes, cualesquiera que sea su posición en el espacio social —por tanto, sus disposiciones— y la estructura de ese espacio, la forma de las distribuciones y la naturaleza de las divisiones según las cuales se organiza realmente tal espacio.

El efecto de pre-visión o de teoría (entendido como el efecto de imposición de principios de división que realiza toda explicitación) actúa en el margen de incertidumbre resultante de la discontinuidad entre las evidencias silenciosas del ethos y las manifestaciones públicas del logos: gracias a la alodoxia, que hace posible un distanciamiento entre el orden de la práctica y el orden del discurso, iguales disposiciones pueden reconocerse en tomas de posición muy diferentes, a veces opuestas. Lo que quiere decir que la ciencia está destinada a ejercer un efecto de teoría, pero en una forma muy particular: manifestando en un discurso coherente y empíricamente válido lo que hasta ese momento se ignoraba, es decir, según los casos, implícito o inhibido, la ciencia transforma la representación del mundo social y al mismo tiempo el propio mundo social, en la medida en que al menos hace posibles prácticas de acuerdo con esta representación transformada. Así, si es cierto que las primeras manifestaciones históricas de la lucha de clases e incluso las primeras expresiones más o menos elaboradas de una «teoría» de esta lucha puede hacerse remontar prácticamente tan lejos como se quiera (en la lógica de los «precursores»), no lo es menos que sólo después de Marx e incluso después de la constitución de partidos capaces de imponer (a gran escala) una visión del mundo social organizada según la teoría de la lucha de clases puede hablarse en rigor de clases y de lucha de esas clases. Lo que no impide que quienes, en nombre del marxismo, buscan las clases y la lucha de clases en sociedades precapitalistas y premarxistas comenten un error histórico típico de esa combinación de realismo cientificista y de economismo que siempre ha inducido a la tradición marxista a buscar las clases en la realidad misma del mundo social, frecuentemente reducido a su dimensión económica[2]: paradójicamente, la teoría marxista, que ha ejercido un efecto teórico sin paralelo en la historia, no concede ningún lugar al efecto de teoría en su teoría de la historia, y de la clase. Realidad y voluntad, la clase (o la lucha de clases) es realidad en la medida en que es voluntad y voluntad en la medida en que es realidad: las prácticas y representaciones políticas (y particularmente las representaciones de la división en clases) tal como pueden observarse y medirse en un momento dado del tiempo y en una sociedad permanentemente expuesta a la teoria de la lucha de clases son parcialmente producto del efecto de teoría. Queda subentendido

---

[2] La constante tensión en los escritos de los teóricos marxistas entre el cientifismo sociologista y el voluntarismo espontaneísta se debe sin duda a que —según su posición en la división del trabajo de producción cultural, y según el estado en que se presentan las clases sociales— los teóricos hacen hincapié sobre todo en la clase como condición o en la clase como voluntad.

que este efecto debe parte de su eficacia simbólica a que la teoría de la lucha de clases, objetivamente, se fundaba en propiedades objetivas e incorporadas, y contaba así con la complicidad de las disposiciones del sentido político. Las categorías con arreglo a las cuales un grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad contribuyen a la realidad de ese grupo. Lo que significa que toda la historia del movimiento obrero y de las teorías a través de las cuales construye la realidad social está presente en la realidad de ese movimiento considerado en un momento determinado del tiempo. Las categorías de percepción del mundo social y de los grupos construidos según esas categorías[3] se construyen a su vez en las luchas que constituyen la historia del mundo social.

La descripción científica más estrictamente mostrativa está siempre expuesta a funcionar como prescripción capaz de contribuir a su propia verificación ejerciendo un efecto de teoría apto para favorecer el acaecimiento de lo que pronostica. Por la misma razón que la fórmula, «la ciencia está abierta», la tesis, «hay dos clases» puede entenderse también como un enunciado constatativo o como un enunciado performativo. Lo que hace intrínsicamente irresolubles todas aquellas tesis políticas que, como la afirmación o la negación de la existencia de clases, regiones o naciones, toman una determinada posición sobre la realidad de diferentes representaciones de la realidad, o sobre su poder de construir la realidad. Lógicamente, la ciencia que pueda verse tentada a zanjar en estos debates dando una medida objetiva del grado de realismo de las posiciones en presencia, sólo puede describir el espacio de las luchas donde se ventila, entre otras cosas, la representación de las fuerzas comprometidas y de sus posibilidades de éxito. Y todo ello sin ignorar que cualquier valoración «objetiva» de esos aspectos de la realidad que en la realidad se ventilan es apto para ejercer efectos completamente reales. ¿Cómo no ver, en efecto, que la previsión no sólo puede funcionar como intención de su autor, sino también en la realidad de su devenir social, bien como *self-fulfilling prophecy,* representación performativa, capaz de ejercer un efecto propiamente político de sanción del orden establecido (tanto más potente cuanto más reconocido es), bien como exorcismo capaz de suscitar las acciones idóneas para desmentirla? Como bien ha demostrado Gunnar Myrdal, las palabras claves del léxico de la economía, no solamente términos como «principio», «equilibrio», «productividad», «ajuste», «función», sino también conceptos más centrales e inevitables como «utilidad», «valor», «costos reales» o «subjetivos», sin hablar de nociones tales como «económico», «natural», «equitativo» (a lo que habría que añadir «racional»), son siempre a la vez descriptivas y preceptivas[4]).

---

[3] Lo que conviene la historia (y en particular la historia de las categorías de pensamiento) en una de las condiciones de la toma de posesión del pensamiento político por él mismo.

[4] G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic* Theory, Nueva York, Simon and Shuster, 1964, spct. pp. 10-21.

Por neutra que sea, la ciencia ejerce efectos que no lo son en absoluto: así, por el sólo hecho de establecer y de publicar el valor que toma la función de probabilidad de un acontecimiento —es decir, como indica Popper, la fuerza de *propensión* que este acontecimiento va a producir, propiedad objetiva inherente a la naturaleza de las cosas— puede contribuirse a reforzar la «pretensión de existir», como decía Leibniz, de tal acontecimiento, determinando entonces a los agentes a que se preparen y se sometan a él o, por el contrario, puede también incitarles a movilizarse para contrarestarle utilizando el conocimiento de lo probable para hacer más difícil, si no imposible, su aparición. De la misma manera, no basta con sustituir la oposición académica entre dos maneras de concebir la diferenciación social, como conjunto de estratos jerarquizados o como conjunto de clases antagónicas, por la cuestión, capital para toda estrategia revolucionaria, de saber si, en el momento dado, las clases dominadas constituyen o no un poder antagonista capaz de definir su propios objetivos, en suma, una clase movilizada o, por el contrario, un estrato situado en el punto más bajo de un espacio jerárquico y definido por su distancia con los valores dominantes; o, dicho con otras palabras, si la lucha entre las clases es una lucha revolucionaria, que pretende derrocar el orden establecido, o una lucha competitiva, una especie de carrera en la cual los dominados se esfuerzan por apropiarse de las propiedades de los dominantes. Nada estaría más expuesto al mentis de lo real, y nada, por tanto, sería menos científico, que una respuesta a esta cuestión fundada exclusivamente en las prácticas y disposiciones de los agentes en el momento dado que no tuviera en cuenta la existencia o no existencia de agentes u organizaciones capaces de elaborar con vistas a confirmar o desmentir una u otra visión en base a previsiones más o menos realistas de las propiedades objetivas de una u otra posibilidad. Previsiones y posibilidades susceptibles también de verse afectadas por el conocimiento científico de la realidad.

Todo permite suponer que el *efecto de teoría,* que puede ejercerse en la propia realidad por agentes y organizaciones capaces de imponer un principio de di-visión o, si se quiere, de producir o de reforzar simbólicamente la propensión sistemática a privilegiar determinados aspectos de lo real ignorando otros, es tanto más poderoso y sobre todo más duradero cuanto más fundadas aparezcan la explicitación y objetivación en la realidad y cuanto más exactamente las divisiones pensadas correspondan a divisiones reales. Dicho con otras palabras: cuanto mayor sea el grado en que las *propiedades clasificatorias* a través de las cuales se caracteriza explícitamente un grupo y en las cuales se *reconoce* encubran las propiedades con que los agentes constitutivos del grupo están dotados (y que definen su posición en la distribución de los instrumentos de apropiación del producto social acumulado), mayor es la fuerza potencial movilizada por la constitución simbólica.

La ciencia de los mecanismos sociales, que, como los mecanismos de herencia cultural vinculados al funcionamiento del sistema acadé-

mico o los mecanismos de dominación simbólica correlativos a la unificación del mercado de bienes económicos y culturales, tienden a asegurar la reproducción del orden establecido, puede ponerse al servicio de un dejad-hacer oportunista, aplicado a *racionalizar* (en el doble sentido de la palabra) el funcionamiento de esos mecanismos. Pero puede también fundar una política orientada hacia fines totalmente opuestos, una política que, rompiendo tanto con el voluntarismo de la ignorancia o de la desesperanza como con el dejad-hacer, se equipe con el conocimiento de esos mecanismos para intentar neutralizarlos y busque en el conocimiento de lo probable no una incitación a la dimisión fatalista o al utopismo irresponsable, sino el fundamento de una negativa de lo probable fundado en el dominio científico de las leyes de producción de la eventualidad rechazada.

III

ANÁLISIS DE DISCURSOS

No hay ciencia del discurso considerado en sí mismo y por sí mismo; las propiedades formales de las obras sólo entregan un sentido si se la relaciona, por una parte, con las condiciones sociales de su producción (es decir, con las posiciones que ocupan sus autores en el campo de producción) y, por otra, con el mercado en el que se han producido (que no puede ser otro que el propio campo de producción), y, llegado el caso, con los mercados sucesivos en las que han sido recibidas. Aunque haya habido inmensos precursores, como el Pascal de los *provinciales,* el Nietzsche del *Anticristo* o el Marx de la *Ideología alemana,* la ciencia de los discursos como pragmática sociológica ocupa hoy un lugar vacío; esta ciencia, en efecto, se aplica a descubrir en las propiedades más típicamente formales de los discursos los efectos de las condiciones sociales de su producción y circulación. Es la institución lo que aparece en una cierta retórica de *établissement* y los procedimientos formales revelan las intenciones objetivamente inscritas en las coacciones y necesidades de una posición social. El analista capta al mismo tiempo las propiedades sociales del estilo y las propiedades sociales del autor: detrás de los efectos retóricos, Marx descubre la Escuela que los ha producido produciendo la posición y las disposiciones de su productor; en tal o cual otro efecto, Marx y Nietzsche descubren invariantes de las estrategias sacerdotales. Como las mismas causas producen los mismos efectos, no es de extrañar que en la polémica de Marx contra Stirner aparezcan análisis que puedan aplicarse hoy palabra por palabra a las lecturas francesas de Marx. O que los procedimientos más típicos del discurso «importante» confluyan con los de filosofos tan alejados en el espacio teórico como Althusser y Heidegger, ya que ambos tienen en común el sentido de la altura teórica constitutivo del estatuto de filósofo. Nada de sorprendente tampoco que el análisis de las estrategias retóricas de Montesquieu vincula los exteriores de la ciencia a una mitología semiprivada con supuestos procedimientos que conflui-

rían espontáneamente en todas las falsas ciencias de ayer y de hoy.

Pero, para afirmar completamente el método afinándolo, habría que multiplicar los estudios de casos [1] e ir así desgajando poco a poco los principios de una verdadera pragmática sociológica.

---

[1] Siguiendo esta lógica, podríamos recoger aquí el caso de la *Education sentimentale,* donde el trabajo de formalización se aplica a una forma, la estructura de la clase dirigente (o la imposible posición de Flaubert en esta estructura, recreada así en una forma redefinida de acuerdo con las leyes del campo literario (ver. P. Bourdieu, «La Invención de la vida de artista», *Actes de la récherche en sciences sociales,* 2 de marzo de 1975, pp. 67-94). O, también el análisis de la *Critique de la faculté de juger,* que muestra hasta qué punto la coherencia del discurso patente oculta las briznas dispersas de un discurso rechazado, y objetivamente coherente, sobre el mundo social (P. Bourdieu, *La distinción, critique sociale du jugement,* Paris, Ed. de Minuit, 1981, pp. 565-585).

CAPÍTULO I
CENSURA Y FORMALIZACIÓN

> «Equívoco. Gramaticalmente esta palabra significa algo que al principio parece indicar un sentido y que acaba por indicar otro completamente diferente. Se dice sobre todo de las frases cuya construcción tiene un cierto aspecto anfibiológico, muy perjudicial para la perspicuidad de la elocución. Así pues, lo que hace equívoca una frase procede de la particular disposición de las palabras que la componen, cuando estas palabras en un primer momento parecen guardar una determinada relación, aunque realmente esa relación sea otra muy diferente: así, las personas *equívocas* parecen mirar en una dirección, mientras que realmente miran en otra.» (M. Beauzée, *Enciclopedia metódica, gramática y literaria,* tomo 2).

Como todo discurso, las lenguas especiales que los cuerpos especialistas producen y reproducen mediante una alteración sistemática de la lengua común, son a su vez producto de un *compromiso* entre un *interés expresivo* y una *censura* constituida por la estructura misma del campo en el que ese discurso se construye y circula. Más o menos «conseguido» según la *competencia específica* de cada productor, esta «formación de compromiso», para hablar con palabras de Freud, es el producto de *estrategias de eufemización,* estrategias que consisten en dar forma y en introducir formas, cosas ambas que se producen inseparablemente: esas estrategias tienden a asegurar la satisfacción del interés expresivo, pulsión biológica o interés político (en el sentido amplio del término), en los límites de la *estructura de las posibilidades de beneficio material o simbólico* que las diferentes formas de discurso pueden procurar a los diferentes productores en función de la posición que ocupan, es decir, en función del lugar que ocupan en la estructura de la distribución del capital específico que está en juego [1].

La metáfora de la censura no debe inducir a engaño: es la propia

[1] Sólo si el modelo freudiano se percibe como un caso particular de un modelo más general que convierte toda expresión en el producto de una transacción entre el interés expresivo y la necesidad estructural de un campo que actúa en forma de censura, podrían repatriarse al terreno de la política, en el que frecuentemente se han formado, los conceptos elaborados por el psicoanálisis. La represión social que se ejerce en el seno de la unidad doméstica como campo de relaciones de fuerza de un tipo particular (variables, en su estructura, según las condiciones sociales) es completamente particular en su forma (la de la exhortación tácita y la de la sugestión) y se aplica a una clase absolutamente particular de intereses, las pulsiones sexuales: pero el análisis freudiano de la sintaxis del sueño y de todas las ideologías de uso privado proporciona los instrumentos necesarios para comprender el trabajo de eufemización y formalización que se lleva a cabo siempre que una pulsión biológica o social debe contemporizar con una censura social.

estructura del campo en cuestión la que rige la expresión rigiendo a la vez el acceso a la expresión y a la forma de expresión, y no ninguna instancia jurídica especialmente preparada para designar y reprimir la transgresión de una especie de código lingüístico. Esta censura estructural se ejerce a través de las sanciones de dicho campo funcionando como un mercado donde se constituyen los precios de las diferentes modalidades de expresión; así, se impone a cualquier productor de bienes simbólicos, incluido el portavoz autorizado cuya palabra de autoridad, más que ninguna otra, está sometida a las normas del decoro oficial, y condena a los ocupantes de las posiciones dominadas a la alternativa del silencio o del hablar llano escandaloso. Cuanto más capaces sean los mecanismos encargados de la distribución de los agentes entre las diferentes posiciones (mecanismos que se borran por el éxito mismo de sus efectos) de asegurar que tales posiciones estén ocupadas por agentes aptos e inclinados a mantener un discurso (o a guardar el silencio) compatible con la definición objetiva de la posición (lo que explica el lugar que los procedimientos de coaptación conceden siempre a los índices aparentemente insignificantes de la disposición para introducir formas), menos necesidad tiene de manifestarse esa censura en forma de prohibiciones explícitas, impuestas y sancionadas por una autoridad institucionalizada. La censura no es nunca tan perfecta e invisible como cuando los agentes no dicen más que aquello que objetivamente están autorizados a decir, en estos casos, el agente ni siquiera tiene por qué ser su propio censor, puesto que, a través de las formas de percepción y expresión que he interiorizado y que se imponen o que imponen su forma a todas sus expresiones, en alguna medida está ya censurado.

Entre las censuras más eficaces y disimuladas, pueden incluirse todas aquellas que consisten en excluir a determinados agentes de la comunicación excluyéndoles de los grupos que hablan o de los lugares donde se habla con autoridad. Para comprender lo que puede y no puede decirse en un grupo, hay que tener en cuenta no sólo las relaciones de fuerza simbólicas que se establecen en ese grupo y que impiden a ciertos individuos hablar (por ejemplo a las mujeres) o les obligan a conquistar por la fuerza su derecho a la palabra, sino también las leyes mismas de formación del grupo (por ejemplo, la lógica de la expulsión consciente a inconsciente) que funciona como una censura previa.

Así, pues, las producciones simbólicas deben sus propiedades más específicas a las condiciones sociales de su producción y, más concretamente, a la posición del productor en el campo de producción que determina a la vez, por mediaciones diferentes, el interés expresivo, la forma y la fuerza de la censura que se le impone y la competencia que permite satisfacer ese interés en los límites de tales coerciones. La relación *dialéctica* que se establece entre el interés expresivo y la censura impide distinguir en el *opus operatum* la forma y el contenido, lo que se dice y la manera de decirlo o incluso la manera de entenderlo. Al imponer la formalización, la censura ejercida por la estructura del campo en cuestión determina la forma —que todos los for-

malistas desean arrebatar a los determinismos sociales— e, inseparablemente, el contenido, indisociable de su expresión, y, por tanto, impensable (en el sentido verdadero del término) fuera de las formas conocidas y de las normas reconocidas. La censura determina también la forma de recepción: producir un discurso filosófico en debida forma, es decir, adornarlo con el conjunto de los signos convenidos (una sintaxis, un léxico, referencias, etc.) en los que un discurso filosófico se reconoce y a través de los cuales se hace reconocer como tal[2], es producir un producto que exige ser recibido de acuerdo con las formas, es decir, de acuerdo con el respeto por las formas que ese producto se ha dado o, como puede verse claramente en literatura, *en tanto que forma.* Las obras legítimas ejercen una violencia que las protege de la violencia necesaria para aprehender el interés expresivo, un interés que sólo expresan bajo una forma que lo niega: la historia del arte, la historia de la literatura o de la filosofía testimonian la eficacia de esas estrategias de formalización a través de las cuales las obras consagradas imponen las normas de su propia percepción; y no cabe ver una excepción a esto en un «método» que, como el análisis estructural o semiológico, pretende estudiar las estructuras con independencia de las funciones.

Lo que quiere decir que la obra se vincula a un campo determinado tanto por su forma como por su contenido: imaginar lo que Heidegger habría dicho bajo otra forma, por ejemplo, la del discurso filosófico que se practicaba en Alemania en 1890, o la del artículo de ciencias políticas tal como se practica hoy en Yale o en Harvard o bajo cualquier otra forma, es imaginar un Heidegger *imposible* (por ejemplo, «errante» o emigrado en 1933) o un campo de producción no menos imposible en la Alemania de la época en que Heidegger producía su obra. La forma a través de la cual las producciones simbólicas participan más directamente de las condiciones sociales de producción es también el instrumento a través del cual se ejerce su efecto social más específico, la violencia propiamente simbólica, que sólo puede ser ejercida por quien la ejerce y sufrida por quien la sufre en una forma tal que sea desconocida en tanto que tal, es decir, reconocida como legítima.

---

2 Con lo cual, por supuesto, nada contribuye tanto como el estatuto de «filósofo» reconocido a su autor y los signos e insignias —títulos universitarios, editorial o, simplemente, nombre propio— en que se reconoce su posición en la jerarquía filosófica. Para sentir este efecto, basta pensar lo que sería la lectura de la página sobre la central eléctrica y el viejo puente del Rhin (ver M. Heidegger, *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1973, pp. 21-22) que le valió a su autor ser consagrado como el «primer teórico de la lucha ecológica» por uno de sus comentadores (R. Schérer, *Heidegger,* París, Seghers, 1973, p. 5), si hubiera sido firmada con el nombre del líder del movimiento ecológico o de un ministro de la calidad de vida o con las iniciales de un grupúsculo de alumnos de instituto izquierdistas (es obvio que esas diferentes «atribuciones» no resultarían completamente verosímiles de no venir acompañadas de algunas modificaciones de la *forma).*

La lengua especial se distingue del lenguaje científico en que aquella encubre la heteronomía bajo las apariencias de la autonomía: incapaz de funcionar sin la asistencia del lenguaje corriente, debe producir la ilusión de independencia mediante estrategias de ruptura implantando diferentes procedimientos según los campos de que se trate y, en cada campo, según las posiciones y los momentos. Así, por ejemplo, puede imitar la propiedad fundamental de todo lenguaje científico, la determinación del elemento por su pertenencia al sistema [3]. Las palabras que la ciencia rigurosa toma del lenguaje normal cobran todo su sentido desde el sistema construido; y el hecho (a menudo inevitable) de recurrir a una palabra común antes que a un neologismo o a un puro símbolo arbitrario, desde un punto de vista metodológico correcto, sólo puede inspirarse en el deseo de utilizar la capacidad de manifestar relaciones insospechadas que a veces posee el lenguaje en tanto que depósito de un trabajo colectivo [4]. La palabra *grupo* de los matemáticos es un símbolo perfectamente autosuficiente en tanto que está totalmente definido por las operaciones y las relaciones que definen propiamente su estructura y que son fundamento de sus propiedades. Por el contrario, la mayor parte de los usos especiales de esa palabra que recogen los diccionarios —por ejemplo, en pintura, «reunión de varios personajes que constituyen una unidad orgánica y una obra de arte» o, en economía, «conjunto de empresas unidas por vínculos diversos» sólo tienen una autonomía muy pequeña en relación al sentido original y resultarían inintelegibles para quien no tuviera el dominio práctico de ese sentido. Son incontables las palabras heidegerianas tomadas del lenguaje común; pero estas palabras aparecen transfiguradas por un trabajo de formalización que produce la apariencia de la autonomía de la lengua filosófica insertándolas, mediante la acentuación sistemática de semejanzas formales, en una *red de relaciones* manifestadas en la forma sensible del lenguaje y que inducen así a la creencia de que cada elemento del discurso depende

---

[3] «En el fondo cada sistema sólo conoce sus propias formas primitivas y no podría hablar de otra cosa» (J. Nicod, *La géometrie dans le monde sensible,* Paris, PUF, nueva ed., 1962, p. 15). En el mismo sentido Bachelard observa que el lenguaje científico pone comillas para subrayar que las palabras del lenguaje corriente o del lenguaje científico anterior que conserva son completamente redefinidas y cobran todo su sentido a través del sistema de relaciones teóricas en que se insertan (G. Bacherlard, *Le matérialisme rationnel,* Paris, PUF, 1953, pp. 216-217).

[4] El problema del lenguaje se plantea en las ciencias sociales de una manera particular, al menos si se admite que estas ciencias deben tender a la más extensa difusión de los resultados, condición de la «desfetichización» de las relaciones sociales y de la «reapropiación» del mundo social: el empleo de palabras del lenguaje corriente implica evidentemente el peligro de la regresión al sentido normal, correlativo a la pérdida de sentido impuesta por la inserción en el sistema de relaciones científicas; el recurso a neologismos o a símbolos abstractos, mejor aún que las simples «comillas», manifiesta la *ruptura* con relación al sentido común, pero puede producir también una ruptura en la comunicación de la visión científica del mundo social.

de los otros *a la vez* en tanto que significante y en tanto que significado. Así, una palabra tan normal como *Fürsorge,* asistencia, aparece vinculada en forma *sensible,* por su forma misma, a todo un conjunto de palabras de la misma familia, *Sorge,* cuidado, *Sorgfalt,* atención, solicitud, *Sorglosigkeit,* incuria, despreocupación, *Sorgenvoll,* deseoso, *besorgt,* preocupado, *Lebenssorge,* preocupado por la vida, *Selbstsorge,* preocupado por sí mismo. El juego con palabras de la misma raíz, muy frecuente en todo tipo de refranes y proverbios, no es más que uno de los medios formales, aunque probablemente el más seguro, de producir el sentimiento de la relación necesaria entre dos significados. La asociación por aliteración o por asonancia que instaura relaciones casi materiales de similitud de forma y de sonido puede también producir asociaciones formalmente necesarias idóneas para revelar una relación escondida entre los significados o, más frecuentemente, puede darle existencia por el sólo juego de las formas: así, por ejemplo, los juegos filosóficos de palabras del segundo Heidegger, *Denken = Daken,* pensar = agradecer, o los encadenamientos de retruécanos sobre *Sorge als besorgende Fürsorge,* «el cuidado en tanto que pro-curación cuidándose de», que harían poner el grito en el cielo si los rasgos de las alusiones morfológicas y de las remisiones etimológicas no produjeran la ilusión de una coherencia global de la forma, por tanto del sentido, y, por eso mismo, la ilusión de la necesidad del discurso: *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge Gesorgte und als Sorge Mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* (la resolución no es sino la autenticidad del propio cuidado que se cuida en el cuidado y posible en tanto que cuidado[5].

Se implantan todos los recursos potenciales de la lengua común para que parezca que existe un vínculo necesario entre todos los significantes y que la relación entre los significantes y los significados sólo se establece a través del sistema de los conceptos filosóficos, palabras «técnicas» que constituyen formas ennoblecidas de las palabras comunes (*Entdeckung,* descubrimiento, y *Entdeckheit,* el ser al descubierto), nociones tradicionales (*Dasein,* palabra común a Heidegger, Jaspers y algunos otros) pero empleadas con un ligero desfase, destinado a subrayar una *separación alegórica* (ontológica, metafísica, etc.), neologismos de nuevo cuño para constituir distinciones pretendidamente impensadas y para producir en todo caso el sentimiento de superación radical (existencial y existenciario; temporal, *Zeitlich,* y *temporal,* oposición que por lo demás no desempeña un papel efectivo en *Sein und Zeit*).

La formalización produce siempre paralelamente la ilusión de la sistematicidad y, a través de ésta y de la ruptura entre el lenguaje especializado y el lenguaje común que lleva a cabo, la ilusión de la auto-

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubingen, Niemeyer (primera ed. 1927), 1963, pp. 300-301. A medida que su autoridad aumentaba, Heidegger iría cada vez más lejos en este sentido, se sentiría más autorizado al verbalismo perentorio que constituye el límite de todo discurso de autoridad.

nomía del sistema. Al entrar en la red de palabras a la vez morfológicamente semejantes y etimológicamente entroncadas, y, a través de ellas, en la trama del léxico heidegeriano, la palabra *Fursorge* queda desposeída de su sentido original, el que aparece sin ambigüedad en la expresión *Sozialfursorge,* asistencia social: transformada, transfigurada, pierde su identidad y su sentido corriente, para cobrar un sentido desviado (el que traduce poco más o menos la palabra procuración tomada en el sentido etimológico). Así, el fantasma social de la asistencia (social), símbolo del «estado providencia» o de el «estado de la seguridad» —denunciados por Carl Schmitt o Ernst Jünger en un lenguaje menos eufemizado— puede manifestarse en el discurso legítimo (*Sorge* y *Fursorge* están en el centro de la teoría de la temporalidad, pero en una forma tal que no lo parece.

El rechazo del sentido original, el que la palabra tiene con referencia al sistema de la lengua corriente, se lleva a cabo mediante la inserción en el sistema de la lengua filosófica, si bien el primitivo sentido, aunque oficialmente rechazado fuera del sistema patente, continúe llevando una existencia subterránea. El rechazo es el fundamento del doble juego que autoriza la doble información de cada elemento del discurso definido siempre simultáneamente por la pertenencia a dos sistemas, el sistema patente del idiolecto filosófico y el sistema latente de la lengua corriente.

Que el interés expresivo experimente la necesaria transformación para que pueda acceder al orden de lo decible en un determinado campo, arrancarlo de lo indecible y de lo innombrable no consiste sólo en cambiar una palabra por otra, una palabra aceptable por una palabra censurada. Esta forma elemental de eufemización esconde otra, mucho más sutil, la que consiste en utilizar la propiedad esencial del lenguaje —el primado de las relaciones sobre los elementos, de la forma sobre la sustancia, según la oposición saussuriana—, para ocultar los elementos rechazdos integrándoles en una red de relaciones que modifica su *valor* sin modificar su «sustancia» [6]. Sólo con lenguas especiales, producidas por especialistas con intención explícita de sistematicidad, puede ejercerse plenamente mediante la formalización el efecto de ocultación: en estos casos, como en todos los casos de camuflaje mediante la forma, la *forma adecuada,* que analiza la *Gespalttehorie,* las significaciones rechazas, teóricamente reconocibles, siguen siendo en la práctica desconocidas; presentes en tanto que sustancia, como el rostro perdido en el follaje, están ausentes en tanto que forma, ausentes de la forma. La función de la expresión es aquí, tanto como la de descubrir, la de enmascarar las *experiencias primitivas del mundo social* y los *fantasmas sociales* originales; para así sig-

[6] Lo que constituye una de las estrategias espontáneas de la cortesía que sólo puede realmente neutralizar lo que una orden o una interrogación implican de agresividad, arrogancia o inoportunidad integrándolas en un conjunto de manifestaciones simbólicas, verbales o no verbales, destinadas a enmascarar la significación bruta del elemento tomado aisladamente.

nificarlos, significando, por la manera de significar, que no los significa. Sólo puede enunciarlos bajo una forma que les desfigura puesto que la expresión no puede reconocerse como expresión que les enuncia. Sometida a las normas tácitas o explícitas de un campo particular, la sustancia primitiva se disuelve —si puede hablarse así en la forma; formalizándose, introduciendo las formas, se hace forma misma y resultaría inútil buscar el centro de ese círculo que está en todas partes y en ninguna parte, en un conjunto de palabras claves o de imágenes. Esta formalización es, al tiempo, e inseparablemente, transformación y transustanciación: la sustancia significada *es* la forma significante en la cual esa sustancia se realiza.

La formalización convierte a la vez en justo e injustificado reducir la negación a lo que ésta niega, al fantasma social originario.

Por esta «*Aufhebung* del rechazo», como dice Freud con palabras hegelianas, la formalización niega y conserva a la vez el rechazo y lo rechazado, permite acaparar todos los beneficios, el beneficio de decir y el beneficio de desmentir lo que se dice por la manera de decirlo. Es claro que la oposición entre la *Eigentlichkeit,* es decir, la «autenticidad», y la *Uneigentlichkeit,* la «inautenticidad», «formas cardinales del ser ahí», como dice Heidegger, y alrededor de las cuales, desde el punto de vista mismo de los lectores más estrictamente internos, se organiza toda la obra, es sólo una forma particular y particularmente sutil de la oposición común entre la «élite» y las «masas». Tiránico («la dictadura del se»), inquisidor (el «se» se mezcla con todo) y nivelador el «se», el «uno», *Das man,* el hombre común, elude las responsabilidades, se descarga del peso de su libertad, se abandona a la frivolidad y a la facilidad, en suma, se conduce como un asistido que viviera, irresponsable, a cargo de la sociedad. A todo lo largo de este pasaje tantas veces comentado[7], se podrían reseñar una serie de lugares comunes de la aristocracia universitaria, alimentada de *topoi* sobre el *ágora,* antítesis de la *Scholè,* ocio —y— escuela: horror de la estadística (el tema de la «media»), símbolo de todas las operaciones de «nivelación» que amenazan a la «persona» (denominada aquí *Dasein*) y sus más preciosos atributos, la «originalidad» y el «secreto»; el odio a todas las fuerzas «niveladoras» (otros dirían «masificantes») constituye sin duda el primer horror de las ideologías igualitarias que amenazan las conquistas del esfuerzo («lo que se ha conquistado a costa del esfuerzo»), es decir, la cultura, capital específico del mandarín hijo de sus obras, y estimulan la «frivolidad» y la «facilidad» de las «masas»; la sublevación contra mecanismos sociales tales como la opinión, enemigo hereditario del filósofo, que vuelve a aparecer aquí a través de los juegos sobre *öffentlich* y *Öffentlichkeit,* «opinión pública» y «público», y contra todo lo que simboliza

---

[7] M. Heidegger, *op. cit.,* pp. 126-127 (trad. fr., R. Boehm y A. Waelhens, París, Gallimard, 1964, pp. 159-160). A partir de ahora la primera cifra remitirá a la edición alemana, y la segunda a la traducción francesa cuando exista.

la «asistencia social», la democracia, los partidos, las vacaciones pagadas (atentado al monopolio de la *Scholè*) y la «cultura de masas», la televisión y Platón en libro de bolsillo [8]. En su inimitable estilo *pastoral,* el propio Heidegger dirá todo esto mucho mejor cuando, en su *Einführung in die Metaphysik,* escrita en 1935, intente mostrar como el triunfo del espíritu científico-tecnológico en la civilización occidental culmina y concluye con la «huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la primacía de lo mediocre» (*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen* [9]

Es claro que entre espíritus filosóficamente distinguidos, esta oposición entre lo distinguido y lo vulgar no puede revestir una forma vulgar. El aristocratismo universitario diferencia entre formas distinguidas y formas vulgares del aristocratismo: de ahí que los adversarios de filósofo[10] intenten inútilmente buscar en su obra, incluidos sus escritos políticos, las tesis más llamativas del nazismo, y que sus fieles, por el contrario, se pasen la vida reuniendo pruebas sobre su intención de desmarcarse de las formas más evidentes del desprecio a las masas [11]. La oposición que podríamos llamar «primaria» —en el doble sentido— sólo funcionará ya en la obra en la forma en que ha entrado para siempre, forma que se transformará continuamente, de acuerdo con la evolución inmóvil del sistema, para revestir otras formas nuevas, pero siempre altamente sublimadas.

Por sí misma, la formalización es una advertencia: por su altura, expresa la distancia soberana de todas las determinaciones, aunque se trate de conceptos en-ismo que reducen la unicidad irreductible de un pensamiento a la uniformidad de una clase lógica; y la distancia, también, de todos los determinismos, muy especialmente, por supuesto, de los determinismos sociales, que reducen la singularidad insustituible de un pensador a la trivialidad de una clase (social). Esta distancia, esta *diferencia* aparece explícitamente instituida en el centro del discurso filosófico en forma de oposición entre lo ontológico y lo óntico antropológico) y suministra al discurso ya eufemizado una

---

[8] En el momento en que escribía esto, no recordaba exactamente este pasaje del ensayo sobre la «superación de la metafísica» (1936-1946) dedicado a ese aspecto del reino de la «técnica» que es el «dirigismo literario»: «las necesidades en materia prima humana, por parte de la ordenación para equipamiento, están sometidas a las mismas regulaciones que las necesidades en libros de distracción o de poesía para cuya confección el poeta no es en absoluto más importante que el aprendiz encuadernador, el que ayuda a encuadernar las poesías para una *biblioteca de empresa* reservando, por ejemplo, el cartón necesario» (M. Heidegger, *Essais et conferences,* Paris, Gallimard, 1973, p. 110; el subrayado es del autor de este libro).

[9] Otro síntoma de este aristocraticismo es la peyorativa coloración de todos los adjetivos que sirven para calificar la existencia prefilosófica: «inauténtico», «vulgar», «cotidiano», «público», etc.

[10] Habría que recoger sistemáticamente toda la simbólica a través de la cual el discurso filosófico anuncia su altura de discurso dominante.

[11] Piénsese, por ejemplo, en los desarrollos sobre el biologismo (ver M. Heidegger, Nietzsche, Paris, Gallimard, 1961, especialmente t. II, p. 247).

segunda defensa, ésta última inaprensible: desde ese momento, todas las palabras llevan la huella imborrable de la ruptura que separa el sentido auténticamente ontológico del sentido vulgar y corriente inscrito a veces en la sustancia significante, por uno de esos juegos fonológicos que tan frecuentemente se han imitado después *(existentiell-existenzial)*. Así, el doble juego con palabras desdobladas tiene una prolongación natural en las advertencias contra las lecturas «vulgares» y «vulgarmente» «antropológicas» que desvelarían las significaciones rechazadas pero no renegadas y condenadas por la *sublimación filosófica* a la presencia ausente de una existencia fantasmal: «bajo el título de preocupación, se apunta en primer lugar a una *significación pre-científica* que podría ser, por ejemplo, realizar algo, liquidar o solventar un asunto. También puede hablarse de preocupación para decir que se espera una ocasión de procurarse algo. En fin, esta misma expresión aparece también en este característico sesgo: estoy preocupado por el posible fracaso de esta empresa. Estar preocupado tiene aquí el sentido de temer. *En oposición a esas significaciones precientíficas ónticas,* el presente trabajo *las utiliza como un término ontológico (existencial)* característico del ser de un ser en el mundo posible. Este título no se ha elegido porque el ser-ahí contenga primeramente y en una alta medida una realidad económica y práctica, sino porque se quiere manifestar que el ser del ser-ahí es él mismo una preocupación *(Sorge)*. A su vez, este término se entiende como un concepto que designa una *estructura ontológica.* La palabra *no hace ninguna alusión* a las «dificultades», a las «molestias» y a las «preocupaciones de la existencia» que *ónticamente* puede descubrirse en todo ser-ahí[12].

La imposición de un corte que zanja entre el saber sagrado y el saber profano constitutivo de la ambición de cualquier cuerpo de especialistas que pretende asegurar el monopolio de un saber o de una práctica sagrada constituyendo las otras como *profanas,* reviste así

---

[12] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* pp. 56-57 (78-79). Estas estrategias de advertencia habrían podido despertar las sospechas de los lectores franceses, si estos no estuvieran colocados en condiciones tales de recepción que les quedaban muy pocas posibilidades de entender las connotaciones escondidas que recusa de antemano Heidegger (máxime cuando las traducciones las «borran» sistemáticamente en nombre del corte entre lo óntico y lo ontológico). En efecto, a los obstáculos que opone el análisis una obra que es producto de estrategias de eufemización conscientes y esquemáticas viene a añadirse en este caso uno de los más perniciosos efectos de la exportación de productos culturales, la desaparición de todos los sutiles signos de la pertenencia social o política, signos de todo tipo, frecuentemente muy discretos, signos de la importancia social del discurso y de la posición intelectual de su autor, en suma, de todos esos infinitamente pequeños detalles del discurso cuya primera víctima es evidentemente el indígena pero que él puede captar mejor que ninguno, desde que dispone de técnicas de objetivación. Piénsese, por ejemplo, en todas las connotaciones «administrativas» que Adorno (*Jargon der Eigentlithkeit, Zur deutschen Ideologie,* Frankfurt Suhrkamp, 1964, pp. 66-70) descubre en los términos «existenciales» de «encuentro» (Begegnung), entrevista, o en las palabras *Auftrag* (misión) y *Anliegen,* término eminentemente ambigüo, a la vez objeto de una petición administrativa y deseo que anida en el corazón, que había sido ya objeto de un uso desviado en la poesía de Rilke.

una forma original: presente en todas partes, en alguna manera divide cada palabra contra sí misma haciéndola significar que no significa lo que parece significar, inscribiendo en ella, por medio de las comillas o por una alteración de la propia sustancia significante, cuando no por la simple vinculación etimológica o fonológica a un conjunto léxico, la distancia que separa el sentido «auténtico» del sentido «vulgar» o «ingenuo» [13]. Desacreditando las significaciones primeras que siguen funcionando como soporte oculto de numerosas relaciones constitutivas del sistema patente, se ofrece la posibilidad de elevar el doble juego, si se puede hablar así, a un segundo plano. En efecto, a pesar del anatema que pesa sobre ellas, esas significaciones rechazadas cumplen también una función filosófica puesto que desempeñan por lo menos el papel de referente negativo con relación al cual se establece la distancia filosófica, la «diferencia ontológica» que separa lo «ontológico» de lo «óntico», es decir, el iniciado del profano, único responsable, en su incultura o perversión, de la culpable evocación de significaciones vulgares. Utilizar de diferente forma las palabras que todo el mundo utiliza, reactivar la verdad sutil, el *etumon* que la rutina del uso corriente ha dejado de lado, es convertir la justa relación con las palabras en el principio del éxito o del fracaso de la alquimia filológico-filosófica: «si un alquimista, ni cordial ni mentalmente iniciado, fracasa en sus experiencias, ello se debe no sólo a que utiliza elementos toscos, sino sobre todo a que piensa con las *propiedades* comunes de esos elementos toscos y no con las *virtudes* de los elementos ideales. Así, una vez operado el desdoblamiento completo y absoluto se entra en plena experiencia de *idealidad* [14]. También el lenguaje tiene sus elementos sutiles que la sutileza filológico-filosófica libera, elementos como la dualidad gramatical del griego *on*, a la vez sustantivo y forma verbal que hace decir a Heidegger: «lo que presentado así tiene en principio el aspecto de ser una sutileza gramatical, es en verdad el enigma del ser» [15].

De esta forma, confiando en la eficacia del rechazo filosófico, se puede llegar hasta recordar incluso las significaciones censuradas y extraer un efecto suplementario de la inversión completa de la relación entre el sistema patente y el sistema oculto que provoca esa vuelta de lo rechazado: la aptitud del «pensamiento esencial» para fundar en el ser realidades tan irrisoriamente contingentes —y tan indignas del pensamiento que se las señala entrecomillas— [16] como la «se-

---

[13] Siguiendo la misma lógica se comprenderá el uso que otras variantes del profetismo sacerdotal hacen hoy de la «ruptura» epistemológica», especie de pasaje iniciativo, realizado de una vez por todas, de la frontera también definitiva trazada entre la ciencia y la ideología.

[14] G. Bacherlard, *Le matérialisme rationnel,* Paris, PUF, 1963, p. 59.

[15] M. Heidegger, *Chemins qui ne ménent nulle part,* Paris, Gallimard, 1962, p. 81.

[16] Otro ejemplo, especialmente caricaturesco, del todopoderoso «pensamiento esencial», se encontrará en el texto de la conferencia de 1951, «construir, habitar, pensar» (*Essais et conférences,* p. 193) donde la crisis de alojamiento es «superada» por la crisis del sentido ontológico del «habitar».

guridad social» sería, en efecto, una prueba del poder de ese pensamiento. Así, en ese «mundo invertido» donde el acontecimiento no es nunca otra cosa que la ilustración de la «esencia», el fundamento viene a ser fundado por lo que funda [17]. «La asistencia *(Fursorge), como se habla de hecho de la "asistencia social", por ejemplo,* se funda en la constitución ontológica del ser-ahí como ser-con-los otros. La urgencia empírica de la *asistencia social* se debe a que en principio el ser-ahí permanece en los modos deficientes de la asistencia» [18]. Esta evidente e invisible referencia, invisible a fuerza de ser evidente, contribuye a ocultar, por su audacia, el hecho de que *nunca se ha dejado de hablar de asistencia social* a lo largo de toda una obra *oficialmente* dedicada a una propiedad ontológica del ser-ahí respecto a la cual la «necesidad empírica» (corriente, vulgar, trivial) de asistencia sólo es una manifestación eventual. «¿Por qué me mientes diciéndome que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando en realidad vas a Cracovia?»

Modelo perfecto del paradigma de la carta robada, que Lacan ejemplifica mediante esta historia [19], Heidegger tiende a hacer creer, proclamando lo que hace realmente, que no hace realmente lo que nunca ha dejado de hacer. En efecto, no cabe la menor duda: la asistencia social, *Sozialfürsorge* es ciertamente lo que «se preocupa» por los asistidos y, «en su lugar», lo que les evita que tengan que preocuparse por sí mismos, permitiéndoles así la despreocupación, la «facilidad» y la «frivolidad», exactamente como la Fürsorge filosófica, variante sublime de la anterior, descarga al Dasein del cuidado o, como diría (o como habría podido decir) el Sartre de 1943, libera al para sí de la libertad, condenándole de esta forma a la «mala fe» y al «espíritu de seriedad» de la existencia «inauténtica».

«El "se" (es decir, quien se abandona a la *asistencia* de los otros) es, pues, quien, en la existencia cotidiana, se descarga de ser-ahí. Y eso no es todo: al descargarse así el ser-ahí de su ser, el "se" se complace en la tendencia que empuja a éste a la *frivolidad* y a la *facilidad.* Esta complacencia permite al «se» conservar, e incluso incrementar un obstinado dominio» [20].

---

[17] Este efecto típicamente «filosófico» está predispuesto a reproducirse indefinidamente en todos los encuentros entre los «filósofos» y los «profanos», en particular los especialistas en disciplinas positivas, inclinados a reconocer la jerarquía social de las legitimidades que confieren a la filosofía el rango de *última instancia,* a la vez culminante y «fundadora». Por supuesto, este «acto fundacional» «profesoral» expresará sus mejores posibilidades en los usos «magistrales»: el texto filosófico, producto de una *esoterización* será *esoterizado* a costa de un trabajo de comentario indispensable por su esoterismo y que produce sus mejores efectos en las (falsas) concretizaciones procediendo, por un proceso inverso, del (falso) corte a la reactivación del sentido primero, inicialmente eufemizado y así esoterizado, pero acompañado de la reproducción de *advertencias* («no es más que un ejemplo») destinadas a mantener mla distancia iniciática.

[18] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 121 (153).

[19] J. Lacan, *Ecrites,* Paris, le Seuil, 1966, pp. 11-61.

[20] M. Heidegger, *op. cit.,* pp. 127-128 (160). Como el estilo «filosófico» heidege-

El juego con las formas sensibles del lenguaje llega a su culminación cuando recae no sobre palabras aisladas, sino sobre parejas de términos, es decir, sobre relaciones entre términos antagonistas. A diferencia de los simples retruécanos filosóficos fundados en la asonancia o en la aliteración, los juegos de palabras «cardinales», los que orientan y organizar en profundidad el pensamiento, juegan con las formas verbales en tanto que éstas son a la vez formas sensibles y formas de clasificación. Estas formas totales, que reconcilian las necesidades independientes del sonido y del sentido en el milagro de una expresión doblemente necesaria, son la forma transformada de un material lingüístico ya políticamente informado —es decir, informado según principios de oposición objetivamente político— que aparece registrado y conservado en el lenguaje corriente. No de otro modo se explica la predilección de todas las lenguas cultas por el *pensamiento por parejas de términos:* en este caso, lo que es censurado y rechazado no es un término tabú tomando aisladamente, sino una relación de oposición entre palabras que remite siempre a una relación de oposición entre grupos sociales[21].

La lengua corriente no es sólo una infinita reserva de formas sensibles abiertas a los juegos poéticos o filosóficos o, como en el caso del último Heidegger y sus continuadores, a las libres asociaciones de lo que Nietzsche llamaba en *Begriffsdichtung,* sino que es también una reserva de formas de la apercepción del mundo social, de lugares comunes donde están depositados los principios de la visión del mundo social comunes a todo un grupo (germánico-welsch o latín, normal-distinguido, simple-complicado, rural-urbano, etc.). La estructura de las relaciones de clase se designa y aprehende siempre a través de formas de clasificación que, aún en el caso de tratarse de las que vehicula el lenguaje ordinario, no son nunca independientes de esta estructura (algo que suelen olvidar los etnometodólogos y todos los análisis *formalistas* de esas formas): en efecto, aunque las oposiciones socialente más caracterizadas (vulgar-distinguido) puedan recibir significaciones muy diferentes según los diversos usos y utilizaciones, el lenguaje corriente, producto del trabajo acumulado de un pensamiento dominado por las relaciones de fuerza entre las clases, y, con mayor

riano es la suma de un pequeño número de efectos indefinidamente repetidos, hemos preferido captarlos a la escala de un sólo y mismo paisaje —el análisis de la asistencia— donde aparecen concentrados y que habría que releer de una tirada para ver como se articulan prácticamente en un discurso.

[21] Así, las innumerables parejas de oposiciones imaginadas por los etnólogos y los sociólogos para justificar la distinción de hecho entre las sociedades solicitadas por la etnología y las sociedades solicitadas por la sociología —«comunidad»/«sociedad», folk/urdan, tradicional/moderno, sociedades frías/sociedades calientes, etc.- constituyen el ejemplo por excelencia de la serie de oposiciones paralelas interminable por definición, puesto que cada oposición particular capta un aspecto parcial de la oposición fundamental, esencialmente múltiple y multívoca entre las sociedades sin clases y las sociedades dividias en clases, dándole la expresión más compatible con conveniencias y convenciones que varían de uno a otro campo y de uno a otro estado dentro del mismo campo, es decir, que varían prácticamente hasta el infinito.

razón aún, el lenguaje culto, producen campos dominados por los intereses y los valores de las clases dominantes, constituyen en alguna medida ideologías primarias que se prestan más «naturalmente» a utilizaciones de acuerdo con los valores y los intereses de los dominantes[22]. Pero allí donde el trabajo normal de eufemización, por ejemplo, el de la «ciencia política», pone una palabra por otra o neutraliza visiblemente el sentido ordinario de una palabra demasiado caracterizada por una advertencia explícita (las comillas, por ejemplo) o por una definición distintiva, Heidegger procede de manera infinitamente más compleja: utiliza la palabra corriente pero en un contexto tal que, por el juego continuo con los diferentes sentidos de las palabras, incita a una lectura filológica y polifónica idónea para recordar el sentido normal, y condena entonces ese sentido, rechazándolo oficialmente, con sus connotaciones peyorativas, en el orden de la comprensión vulgar y vulgarmente «antropológica»[23].

La imaginación filosófica que, al igual que el pensamiento mítico, queda encantada cuando la relación puramente lingüística, materialmente atestiguada por la omofonía, se superpone a una relación de sentido, actúa con formas verbales que son al tiempo formas clasificatorias: así en *Vom Wesen der Wahrheit,* la oposición entre la «esencia» *(Wesen)* y la «no-esencia» o «desesencia» *(un-wesen)* se duplica con la oposición subterránea, evocada y rechazada a la vez, entre el orden —especie de término fantasma— y el *desorden,* uno de los posibles sentidos de *Un-wesen.* Las oposiciones paralelas, variantes también eufemizadas de algunas oposiciones «cardinales», también ellas groseramente intercambiables entre sí, de las que existen innumerables ejemplos en la obra del Heidegger posterior a la «conversión», afirman —en forma sublimada y tanto más universal en sus aplicaciones cuanto más irreconocible (como la oposición entre lo óntico y lo ontológico)— la oposición originaria, la rechazada; y la constituyen como un absoluto inscribiéndola en el ser (efecto de ontologización) al tiempo que la niegan también simbólicamente. Lo que se produce bien reduciendo una oposición absoluta, total, a una cualquiera de las oposiciones secundarias, es decir, superficiales y parciales, que pueden ser derivadas, o constituir incluso uno de los términos, el más manipulable (en el ejemplo arriba apuntado *un-wesen*) de una oposición secundaria, bien, por una estrategia que no excluye la anterior, negando pura y simplemente esa oposición originaria mediante la universalización ficticia de uno de los términos de la relación (como cuando se inscribe en la universalidad del *dasein* la «enfermedad y la impotencia», *ohn-macht,* fundamento de una forma de igualdad y solidaridad en el desamparo. Los juegos de palabras so-

---

[22] Es evidente que la lengua brinda a los juegos ideológicos otras posibilidades diferentes a las que Heidegger explota. De ahí que la jerga política dominante explote principalmente las virtualidades de ambigüedad y malentendido que implica la multiplicidad de los usos de clase o de los usos especiales (vinculados a campos especializados).

[23] Se podría objetar que estos análisis, en parte, no hacen más que revelar propiedades del uso heidegeriano del lenguaje que el propio Heidegger había reivindicado expresamente —al menos en sus más recientes escritos—: de hecho, como intentaremos mostrar en las páginas siguientes, estas falsas confesiones se insertan en el trabajo de *Selbstinterpretation* y de *Selbstbehaunptung* al que se dedica enteramente el segundo Heidegger.

bre el *un-wesen* acumulan todos estos efectos, realizando una forma de reconciliación de los contrarios que sólo tiene equivalente en la magia: la absolutización del *orden establecido* (evocado únicamente por su contrario, como en los sueños el vestido puede significar la desnudez) coincide con la negación simbólica, mediante la universalización, del único término visible de la relación de dominación que funda este orden [24].

Así, todo está montado para prohibir como indecente cualquier tentativa de ejercer sobre el texto la *violencia* que el propio Heidegger reconocía como legítima cuando la aplicaba a Kant, y la única que permite «captar más allá de las palabras lo que esas palabras quieren decir». Para los guardianes del tesoro [25], toda exposición del pensamiento originario que rechace la paráfrasis inspirada en el idiolecto intraducible está condenada de antemano. La única manera de decir qué *quieren decir* esas palabras que no dicen nunca ingenuamente lo que quieren decir o, lo que equivale a lo mismo, que lo dicen siempre pero sólo de manera no ingenua, consiste en reducir lo irreducible, traducir lo intraductible, en decir lo que quieren decir en la forma ingenua que precisamente quieren negar, negación que constituye su primera función. La «autenticidad» no designa ingenuamente la propiedad exclusiva de una «élite» socialmente designadda, indica una posibilidad universal —como la «inautenticidad»—, pero una posibilidad que sólo pertenece realmente a quienes consiguen apropiársela aprehendiéndola como tal y abriéndose al mismo tiempo a la posibilidad de «liberarse» de la «inautenticidad», especie de pecado original convertido a través de la conversación de algunos, en culpa responsable de sí misma. Tal es lo que dice con toda claridad Jünger: «tener un destino propio, o dejarse tratar como un número, tal es el dilema que cada uno, si, tiene que resolver en nuestros días, pero que es el único en poder resolverlo (...). Queremos hablar del hombre libre, tal como sale de las manos de Dios. No es la excepción, ni representa una élite. No: ese hombre se oculta en todo hombre y sólo existen las diferencias en la medida en que cada individuo sabe actualizar esa libertad que ha recibido como don [26].» Iguales en libertad, los hom-

[24] A través de estrategias no menos paradójicas —aunque revistan aires de ciencia— la «politología» que identifica el objeto científico con la «neutralidad ética», es decir, la neutralidad entre clases sociales cuya existencia por lo demás niega, contribuye a la lucha de clases aportando el refuerzo de una falsa ciencia a todos los mecanismos que contribuyen a producir la falsa conciencia del mundo social.

[25] Llevando las cosas hasta los últimos extremos, no hay palabra que no sea una analgama introducible: así, por ejemplo, en Heidegger la palabra «metafísica» no tiene el mismo sentido que en Kant, ni en el segundo Heidegger el mismo sentido que tiene en el primero. Sobre este punto, Heidegger no hace más que llevar hasta el límite extremo una propiedad esencial del uso filosófico de la lengua: la lengua filosófica como suma de idiolectos de intersecciones parciales que sólo puede utilizarse adecuadamente por locutores capaces de relacionar cada palabra con el sistema en el que esa palabra reviste el sentido que ellos desean darle («en el sentio de Kant»).

[26] E. Junger, *Essai sur l'homme et les temps*, t. I *Traité du Rebelle (Der Waldgang*, 1951, Mónaco, Edition Rocher, 1957, t. I, pp. 47-48) (en la página 46 se encontrará una referencia, aunque implícita, a Heidegger).

bres son desiguales en la capacidad de usar auténticamente su libertad y sólo una «élite» puede apropiarse de las posibilidades universalmente ofrecidas para acceder a la libertad de la «élite». Este voluntarismo ético —que Sartre llevaría al límite— convierte la dualidad objetiva de los destinos sociales en una dualidad de las relaciones de la existencia, haciendo de la existencia auténtica «una modificación existencial» de la forma ordinaria de aprehender la existencia cotidiana, es decir, hablando en claro, una revolución en pensamiento [27]: hacer comenzar la autenticidad con la aprehensión de la inautenticidad, con el momento de verdad en que el *Dasein* se descubre en la angustia como proyectando el orden en el mundo por su decisión, especie de «salto» (kierkegardiano) en lo desconocido [28] o, por el contrario, describir la reducción del hombre al estado de instrumento como otra «manera de aprehender la existencia cotidiana». La existencia del «se» que, considerándose como un instrumento, «preocupándose» de instrumentos en tanto que son instrumentables se convierte él mismo en instrumento, se adapta a los demás como un instrumento se adapta a otros instrumentos, cumple una función que otros podrían también cumplir y, reducido al estado de elemento intercambiable de un grupo, se olvida de sí mismo de la misma manera que el instrumento se abole en la realización de su función. Todo lo cual equivale a reducir la dualidad objetiva de las condiciones sociales a la dualidad de los modos de existencia que favorecen, evidentemente, en forma muy desigual; y, al mismo tiempo, a considerar tanto a quienes se aseguran el acceso a la existencia «auténtica» como a quienes «se abandonan» a la existencia «inauténtica» responsables de lo que son, unos por su «resolución» [29] que les arranca de la existencia ordinaria para abrirles el campo de los posibles, y los otros por esa «dimisión» que les condena a la «decadencia» y a la «asistencia social».

Esta filosofía social está en perfecta armonía con la forma en que se expresa. En efecto, basta con situar de nuevo el lenguaje heideggeriano en el espacio de los lenguajes contemporáneos donde se definen objetivamente su distinción y su *valor social* para ver que esta combinación estilística particularmente improbable, es rigurosamente homóloga de la combinación ideológica que se encarga de vehicular: sea, para no señalar más que los puntos pertinentes, la lengua convencional hierática de la poesía post-mallarmemiana a lo Stephan George, la lengua académica del racionalismo neo-kantiano a lo Cassirer, o, en fin, la lengua de los «teóricos» de la «revolución conservadora» como Moller van den Bruck [30] o, sin duda más cerca de Heidegger en

[27] «La ipseite auténtica no descansa en ninguna *situación de excepción* que acaezca a un sujeto liberado del imperio del «se»; sólo puede ser una modificación existencial del «se», que se ha definido como un existencial esencial» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*) 130 (163) y también 179 (220).

[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* pp. 295-301 y 305-310.

[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* pp. 332-333, 387-388 y 412-413.

[30] F. Stern, *The politics of cultural Despair,* Berkeley, University of California Press, 1961.

el espacio político, Ernst Jünger[31]. En oposición al lenguaje estrictamente ritualizado y altamente depurado —sobre todo en su vocabulario— de la poesía post-simbolista, el lenguaje heidegeriano, transposición en el orden filosófico de aquél, a favor de la libertad que implica la lógica propiamente conceptual de la *Begriffsdichtung*, da cabida a palabras (por ejemplo *Fürsorge*) y temas excluidos tanto del discurso esotérico de los grandes iniciados[32] como de la lengua altamente neutralizada de la filosofía universitaria. Apoyándose en una tradición filosófica que quiere sacar partido de las infinitas potencialidades de pensamiento que contiene el lenguaje corriente[33] y los proverbios del sentido común, Heidegger introduce en la filosofía universitaria (según la parábola, que con tanta complacencia comentaba, del horno de Heráclito), palabras y cosas hasta ese momento desterradas pero a las que él confiere una nueva nobleza, mediante la imposición de todos los problemas y de todos los emblemas de la tradición filosófica, e insertándolas en el tejido que traman los juegos verbales de la poesía conceptual. La diferencia entre los portavoces de la «revolución conservadora» y Heidegger, que introduce en la filosofía la casi totalidad de sus tesis y muchas de sus palabras, reside totalmente en la forma que las hace irreconocibles. Pero no captaríamos indudablemente la especificiddad del discurso heidegeriano si redujéramos uno u otro de sus perfiles antagónicos a la combinación absolutamente original de distancia y proximidad, de altura y simplicidad que realiza esta variante pastoral del discurso profesoral: este lenguaje bastardo casa perfectamente con la intención de ese elitismo al alcance de las masas que brinda la promesa de una salvación filosófica a los más «simples», con tal que sean capaces de entender, más allá de los mensajes adulterados de los malos pastores, la refle-

---

[31] W. Z. Laqueur, *Yung Germany, A History of the German youth Movement*, London, Routledge, 1962, pp. 178-187.

[32] El estilo de George se impuso a la imitación de toda una generación particularmente a través del «movimiento de juventud» (*Jugendvewegung*), seducido por su idealismo aristocrático y su desprecio por el «racionalismo árido»: «His style was imitated and a few kuotations were repeated often enough —phrases about he who once has circled the flame and who forever will follow the flame; about the need for a new movility whose warrant no longer derives from crown and escutcheon; about the fuhrer with his *volkisch* banner who will lead his followers to the future Reich Through storm and grisly portents and so forth (W. Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

[33] M. Heidegger evoca explícitamente la tradición —y más concretamente el sesgo que Platón dio a la palabra *Eidos*— para justificar su uso «técnico» de la palabra *Gestell* designa un objeto de utilidad, por ejemplo, una estantería para libros. Un esqueleto se llama también un *Gestell*. Y la utilización de la palabra Gestell que se exige ahora nos parece tan horrorosa como ese esqueleto, por no hablar de la arbitrariedad con que las palabras de una lengua ya hecha son así maltratadas. ¿Se puede llegar más lejos en la extravagancia? Seguramente no. Tal extravagancia no es más que un viejo uso del pensamiento» (M. Heidegger, «la cuestión de la técnica» en *Essais et conferences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27). Contra la misma acusación de «arbitrariedad desordenada», Heidegger responde, dirigiéndose a un estudiante, con una exhortación a «aprender el oficio del pensamiento» (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 222-223).

xión «auténtica» de un Fuhrer filosófico que nunca ha sido otra cosa que un *Fürsprecher,* humilde cura párroco, por tanto sacralizado, del verbo sagrado.

LA LECTURA INTERNA Y EL RESPETO DE LAS FORMAS

Fritz Ringer tenía razón sin duda en reconocer la verdadera reacción de los «mandarines» alemanes al nacionalismo en la frase de Spranger que, en 1932, consideraba al «movimiento nacional de los estudiantes todavía auténtico *en su fondo,* pero indisciplinado *en la forma*»[34]. Para el logocentrismo universitario cuyo límite máximo está representado por el fetichismo verbal de la filosofía heidegeriana, la filosofía filo-lógica por excelencia, es la forma apropiada lo que constituye el sentido correcto. La verdad de la relación entre el aristocratismo filosófico, forma suprema del aristocratismo universitario, y cualquiera otra clase de aristocratismo —incluso del aristocratismo auténticamente aristocrático de los Junker y sus portavoces— se expresa en la formalización y en las advertencias contra todo tipo de «reduccionismo», es decir, contra toda destrucción de la forma que pretende *reducir el discurso a su más simple expresión* y, así, a los determinantes sociales de su producción. Baste como prueba la forma que reviste en Habermas la interrogación sobre Heidegger: «a partir de 1945 y desde diversos lados, se ha hablado del fascismo de Heidegger. El centro de este debate se situaría esencialmente en el Discurso de rectorado de 1933, en el que Heidegger celebraba la "transformación radical de la existencia de Alemania". Si la crítica se atiene a esto, es esquemática. Por el contrario, es mucho más interesante averiguar cómo el autor del *Ser y del Tiempo* (y este libro es el acontecimiento filosófico más importantes desde la *Fenomenología* de Hegel), *cómo por tanto un pensador de este rango ha podido descender a un modo de pensamiento tan evidentemente primario* que, para una mirada lúcida, resulta ser el *pathos sin estilo* de esa apelación a la autoafirmación de la universidad alemana[35]». Como se ve no basta con estar en guardia contra lo que pueda tener de «altivo» «la postura de Martin Heidegger escritor respecto a la lengua»[36], para romper con la preocupación de la «altura» del discurso, ese sentido de la dignidad filosófica que el filósofo manifiesta fundamentalmente en su relación con el lenguaje.

La «altura» estilística no es una propiedad accesoria del discurso

[34] E. Spranger, «Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933» *Universitas Zeitschrift Für wissenschaft, kunst und Literatur,* 10, 1955, pp. 457-473, citado por F. Ringer, *The Decline of the German, Mandarins,* Thew German Academie Community 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 439.

[35] J. Habermas, «Pensar con Heidegger contra Heidegger», *Profils philosophiques et politiques,* Paris, Gallimard, 1974, p. 90 (subrayado por el autor).

[36] J. Habermas, *op. cit.,* p. 100.

filosófico. Es, por el contrario, aquello que anuncia que ese discurso es un discurso *autorizado,* investido, en virtud de su conformidad, de la autoridad de un cuerpo especialmente delegado para asegurar una especie de magisterio teórico (con dominante lógico o moral según los autores y épocas). Y es también lo que permite que no se digan algunas cosas que no tienen sitio en el discurso formalizado o que no pueden encontrar los portavoces capaces de dar la forma conforme; mientras se dicen y entienden otras que de otra manera serían indecibles e irrecibibles. Tanto en el lenguaje vulgar como en el discurso culto, los estilos están jerarquizados y son jerarquizantes; a un «pensador», y a un pensador «de alto rango», conviene un lenguaje de «altos vuelos». De ahí que el «pathos sin estilo» de los discursos de 1933 resulte tan inconveniente para todos aquellos que tienen el sentido de su dignidad de filósofos; los mismos que saludan como un acontecimiento filosófico el pathos filosóficamente estilizado de *Sein und Zeit..*

El rango del discurso en la jerarquía de los discursos y el respeto debido a ese rango se recuerdan por la «altura» estilística. Una frase tal como «la verdadera crisis de la vivienda consiste en que los mortales han buscado siempre el ser de la vivienda cuando lo que necesitan es primero aprender a vivir» [37], no se trata como una frase del lenguaje corriente del tipo de «se agrava la crisis del alojamiento» o incluso una propuesta del lenguaje científico como la de «en Berlin, en la Hausvogteiplatz, en el barrio de negocios, el valor del metro cuadrado de terreno, que en 1865 era de 115 marcos, en 1880 se elevaba a 344 marcos y a 990 marcos en 1895» [38]. En tanto que discurso *en forma,* el discurso filosófico impone las normas de su propia percepción [39]. La formalización, que mantiene el profano a una respetuosa distancia, protege el texto contra la «trivialización» (como dice Heidegger) condenándolo a una *lectura interna,* en el doble sentido de lectura encerrada en los límites del propio texto y, al mismo tiempo, reservada al grupo cerrado de los profesionales de la lectura: basta con reflexionar sobre los usos sociales para darse cuenta que el texto filosófico se define como aquello que sólo puede ser leído —de hecho— por «filósofos», es decir, por lectores convertidos de an-

---

[37] M. Heidegger, *Essais et conférences,* p. 193.

[38] M. Halbwachs, *Classes sociales et morphologie,* Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 178. Es obvio que una frase tal queda de antemano excluida de *cualquier* discurso filosófico que se *respete:* el sentido de la distinción entre lo «teórico» y lo «empírico» es, en efecto, una dimensión fundamental del sentido de la distinción filosófica.

[39] Para desgajar esta filosofía implícita de la lectura filosófica y de la filosofía de la historia de la filosofía de la que es solidaria, habría que resumir sistemáticamente todos los textos (frecuentes tanto en Heidegger como en sus comentadores) donde se afirma la espera de un tratamiento puro y puramente formal, la exigencia de una lectura interna, circunscrita al espacio de las palabras o, lo que es lo mismo, la irreductibilidad de la obra «autoengendrada» a cualquier determinación histórica —aparte, evidentemente, de las determinaciones internas de la historia autónoma de la filosofía o, si acaso, de las historias de las ciencias matemáticas o físicas.

temano, lectores dispuestos a reconocer —en el doble sentido— el discurso filosófico como tal y a expresarlo como ese discurso exige ser leído, es decir, «filosóficamente», segun una intención pura y puramente filosófica que excluye toda referencia a otra cosa que no sea el propio discurso, un discurso que, fundándose en él mismo, carece de exterior.

El círculo institucionalizado del desconocimiento colectivo que funda la creencia en el valor de un discurso ideológico sólo se instaura cuando la estructura del campo de producción y circulación de ese discurso es tal que la *negación* que lleva a cabo diciendo lo que dice sólo en una forma que tiende a mostrar que no lo dice, encuentra intérpretes capaces de *re-desconocer* el contenido que niega; cuando lo que la forma niega es re-desconocido, es decir, conocido y reconocido sólo y únicamente en la forma en que se realiza negándose. En suma, un discurso de negación requiere una lectura formal (o formalista) que reconozca y reproduzca la negación inicial, en lugar de negarla para descubrir lo que niega. La violencia simbólica que incita al re-desconocimiento sólo se ejerce en la medida en que consigue obtener de sus destinatarios que le traten como exige ser tratado, es decir, con todo el respeto que merece, en las formas, en tanto que forma. Una producción ideológica resulta tanto más conseguida cuanto más capaz sea de *hacer caer en el error* a cualquiera que intente reducirlo a su verdad objetiva: lo propio de la ideología dominante es estar en condiciones de rebajar la ciencia de la ideología bajo la acusación de ideología. La enunciación de la verdad oculta del discurso escandaliza porque dice aquello que debería ser «lo último en decirse».

Las más refinadas estrategias simbólicas no podrían nunca producir completamente las condiciones de su propio éxito y estarían, por tanto, condenadas al fracaso, sino contaran con la complicidad activa de todo un cuerpo de defensores de la ortodoxia que orquesta, amplificándola, la condena inicial de las lecturas reductoras [40].

Basta con que Heidegger afirme que «la filosofía es *esencialmente* inactual porque pertenece a esas raras cosas cuyo destino es no poder encontrar nunca una inmediata resonancia en su propio hoy, y no tener tampoco derecho a encontrar ninguna» [41], o que «pertenece a la esencia de los filósofos antiguos el ser necesariamente desconocidos por sus contemporáneos» [42] —

---

[40] No es el sociólogo quien importa el lenguaje de la ortodoxia: «The addressee of the "Letter on Humanism" combines a profound insight into Heidegger with an extraordinary gift of language, both together making him beyond any question one of the *most authoritative interpreters* of Heidegger in Francia» (W. J. Richardson, S. J. *Heidegger, Through Phenomenology Thought,* La Haya, M. Nijhoff, 1963, p. 684, a propósito de un artículo de J. Beaufret); o también: «This shympathetic study (de Albert Dondeyne) orchestrates the theme that the ontological difference is the single point of reference in Heidegger's entire effort, not every *Heideggerean of strict observance* will be happy, perhaps, with the author's formulae concerning Heidegger's relation to "la gran tradición de la filosofía perenne"». (ibid.).

[41] M. Heidegger, *Introduction a la métaphysique,* p. 15.

[42] M. Heidegger, *Nietzsche* I, p. 213. La obra, dice en alguna parte Heidegger, «escapa a la biografía» que sólo puede «dar nombre a algo que no pertenece a nadie».

variaciones sobre el tema del «filósofo maldito», particularmente pintorescas en su boca—, para que todos los comentaristas repitan inmediatamente [43]: «todo pensamiento filosófico que supera un determinado grado de firmeza y rigor está fatalmente condenado a ser mal comprendido por sus contemporáneos. Clasificar como apóstol de lo patético, promotor del nihilismo, adversario de la lógica y de la ciencia a un filósofo cuya preocupación única y constante ha sido el problema de la verdad, resulta una de las más extrañas tergiversaciones de que pueda hacerse culpable a la ligereza de una época» [44]. «Su pensamiento se presenta como algo extraño a nuestro tiempo y a todo lo que es hoy de actualidad» [45].

Así, la *carta sobre el humanismo,* la más característica y más frecuentemente citada de todas las intervenciones directas destinadas a manipular estratégicamente la relación entre el sistema patente y el sistema latente, y, de esta forma, la imagen pública de la obra, ha funcionado como una especie de carta pastoral, matriz infinita de comentarios que permiten a los simples vicarios del Ser reproducir por su cuenta el distanciamiento inscrito en cada uno de los avisos magistrales y colocarse de esta manera en el lado bueno del corte entre lo sagrado y lo profano, entre los iniciados y los profanos. A medida que la onda va propagándose en círculos cada vez más amplios — interpretaciones, comentarios inspirados, tesis eruditas, obras de iniciación y, en fin, manuales, a medida que se va descendiendo en la jerarquía de los intérpretes y que declina la altura de sus frases o de sus párrafos, el discurso exotérico tiende a volver a su verdad. Pero, como en las filosofías emanantistas, la difusión se acompaña de una pérdida de valor, si no de sustancia, el discurso «trivializado» y «vulgarizado» lleva la marca de su degradación, contribuyendo así a realizar aún más el valor del discurso original u originario.

Las relaciones que se establecen entre la obra de gran intérprete y las interpretaciones o las sobre-interpretaciones que requiere o entre las auto-interpretaciones destinadas a corregir y prevenir las interpretaciones desafortunadas o malévolas y a legitimar las interpretaciones correctas, son absolutamente semejantes a las que, desde Duchamp, se establecen entre el artista y el cuerpo de intérpretes: en ambos casos, la producción hace intervenir la anticipación de la interpretación, jugando con los intérpretes, incitando a la interpretación y a la sobre-interpretación, bien para recibirlas en nombre de la inexaustibilidad esencial de la obra, bien para rechazarlas, por una espe-

---

[43] Resulta notable que Heidegger, del que se sabe con qué encarnizamiento recusaba y rechazaba todas las lecturas externas o reductoras de su obra (cartas a Jean Wahl, a Jean Beaufret, a un estudiante, a Richardson, entrevista con un filósofo japonés, etc.), no dude en emplear contra sus competidores (en este caso, Sartre) argumentos de un «grosero» sociologismo, restituyendo por ejemplo al tema de la «dictadura de la publicidad» (*Lettre sur l'humanisme,* pp. 35-39) el sentido propiamente *social* (cuando no sociológico) que tenía indudablemente en su *Sein und Zeit,* en un pasaje donde se aplica precisamente a establecer que la «analítica existencial» del «se» no tiene en absoluto por objeto aportar *sólo* de paso una contribución a la sociología (p. 41). Esta neutralización de Heidegger I por Heidegger II testimonia (con el «sólo» de la frase citada) que, si todo es re-negado, anda es renegado.

[44] J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger,* Paris, Denoël —Gonthier, 1971, pp. 111-112.

[45] O. Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger,* París, Aubier-Montaigne, 1963. p. 18.

cie de desafio artístico a la interpretación que constituye una manera más de afirmar la trascendencia del artista y de su poder creador, incluso de su poder crítico y autocrítico. Sin duda, la filosofía de Heidegger es el primero y más cumplido de los *ready made* filosóficos, obras *hechas para* ser interpretadas y *hechas por* la interpretación o, más exactamente, por la viciosa dialéctica —antítesis absoluta de la dialéctica de la ciencia— del intérprete que procede necesariamente por *exceso* y del productor que, mediante sus reprobaciones, retoques y correcciones, establece entre la obra y todas las interpretaciones una diferencia análoga a la del Ser con la simple dilucidación de los que son[46].

La analogía es menos artificial que lo que pudiera parecer a primera vista: al establecer que el sentido de la «diferencia ontológica» que separa su pensamiento de todo el pensamiento anterior[47] es también lo que separa las interpretaciones «vulgares», infraontológicas e ingenuamente «antropológicas» (como la de Sartre) de las interpretaciones auténticas, Heidegger coloca su obra fuera de discusión y condena de antemano toda lectura que intencionalmente o no se atenga al sentido vulgar y reduzca por ejemplo el análisis de la existencia «inauténtica» a una descripción «sociológica», como han hecho ciertos intérpretes bien intencionados, pero mal inspirados, y como hace también el sociólogo, aunque con intención muy diferente. Plantear, en la propia obra, la diferencia entre dos lecturas de ella, es poner al lector en condiciones tales que, ante los retruécanos más desconcertantes o las trivialidades más irritantes, vuelva contra él mismo las magistrales advertencias: así, aunque comprenda perfectamente, sospechará de la autenticidad de su propia comprensión prohibiéndose juzgar a un autor que de una vez para siempre se ha instaurado como juez de toda comprensión. Igual que el eclesiástico que, como observa Weber, disponde de los medios de hacer recaer sobre los laicos la responsabilidad del fracaso de la empresa cultural, la gran profecía sacerdotal se asegura la complicidad de las interpretaciones que no tienen otro remedio que buscar y reconocer la necesidad de la obra incluso en sus accidentes, deslizamientos o lapsus so pena de verse rechazados en las tinieblas del «error» o, peor aún, del «yerro».

Veamos, de pasada, un notable ejemplo de emulación interpretativa que conduce a movilizar todos los recursos acumulados por la internacional de los intérpretes para escapar al simplismo denuncia de antemano con un magistral juego de palabras: «In English this term (errance) is an artefact with the following warrant: The primary sense of the Latin *errare* is «to wander», the secondary sense «to go astray» or «to err», in the sense of «to wander from the right path». This double sense is retained in the French *errer*. In

---

[46] Desde este punto de vista, la entrevista a Marcel Duchamp (aparición en VH 101, n.º 3, otoño 1970, pp. 55-61) Se asemeja a la *Lettre sur l'humanisme* con sus innumerables desmentidos o advertencias, sus juegos trucados con el intérprete, etc.

[47] Se objetará que esta «pretensión» se desmiente en la *Lettre* (p. 95), lo que no le impide afirmarse de nuevo un poco más adelante (p. 111).

English, the two senses are retained in the adjectival form, «errant»: the first sense («to wander») being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. «knights errant»); the second sense signifying «deviating from the true or correct», «erring». The noun form, «errance», is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intendind to suggest both nuances of «wandering about» and of «going astray» («erring»), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author's intentions and *to avoid as much as possible the simplest interpretations* that would spontaneously arise by translating as "error".» (W. J. Richardson, *op. cit.*, p. 224, n. 29, subrayado por el autor; cf. también p. 410, sobre la distinción entre poesy y poetry.)

Cauciones, autoridades, garantes, los textos implican, naturalmente, estrategias. Estrategias que, en estos ámbitos sólo son eficaces si se disimulan como tales, en primer lugar —tal es la función de la creencia— para sus propios autores; la participación en el capital simbólico que les corresponde tiene como contrapartida el respeto por las conveniencias que definen en cada caso, según la distancia objetiva entre la obra y el intérprete, el estilo de la relación que se establece entre ellos. Habría que analizar más cabalmente, en cada caso particular, cuáles son los intereses específicos del intérprete, descubridor, portavoz titulado, comentador inspirado o simple repetidor según la posición relativa que la obra interpretada y el intérprete ocupen, en el momento considerado, en sus respectivas jerarquías; y determinar en qué y cómo orientan la interpretación. Difícilmente se podría, pues, entender una posición aparentemente tan paradójica como la de los heidegerianos-marxistas franceses —que tienen como antepasados a Marcuse [48] y a Hobert [49]— si no se tiene en cuenta el hecho de que la operación heidegeriana de relanzamiento coincidía con las expectativas de aquellos marxistas más desesos también de relanzarse asociando la más prestigiosa de las filosofías del momento a la *plebeia philosophia* por excelencia, entonces muy sospechosa de «trivialidad» [50]. De todas las maniobras que contiene la *carta sobre el humanismo* [51], ninguna podía afectar tan eficazmente a los marxistas «distinguidos» como la estrategia de segundo grado consistente en reinterpretar con referencia a un nuevo contexto político —contexto

[48] H. Marcusee, «Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus», en *Philosophische Hefte,* I, 1928, pp. 45-68.

[49] C. Hobert, Das Dasein im *Menschen,* Zulenroda, Sporn, 1937.

[50] La misma lógica que, más recientemente, ha conducido a «combinaciones» en apariencia más fundadas, del marxismo y del estructuralismo o del freudismo, al tiempo que Freud, (interpretado por Lacan) proporcionaba una nueva caución a los juegos de palabras conceptuales a la manera de Heidegger.

[51] Ver M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* pp. 61, 67, 73, en la desaprobación de la lectura «existencialista» de *Sein und Zeit;* p. 81, el repudio de la interpretación de los conceptos de *Sein und Zeit,* como «secularización» de conceptos religiosos; p. 83, el rechazo de la lectura «antropológica» o «moral» de la oposición entre lo auténtico y lo inauténtico; pp. 97-98, la condena, en fin, un poco respaldada, del «nacionalismo» de los análisis de la «patria» (*Heimat*), etc.

que imponía el lenguaje del «diálogo fecundo con el marxismo»—, la estrategia típicamente heidegeriana de (falsa) *superación por la radicalización* que el primer Heidegger dirigía contra el concepto marxista de alienación *(Entfremdung)*: «la ontología fundamental que funda la «experiencia de la alienación» tal como lo describe Marx (es decir, de manera todavía demasiado «antropológica») en la alienación fundamental del hombre, en la más radical de las alienaciones, es decir, el olvido de la verdad del Ser ¿no representa acaso el *nec-plus ultra* del radicalismo? [52].

Basta con releer las actas de una discusión entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet y Kostas Axelos [53] para convencerse de que esta inesperada combinación filosófica se basa muy poco en razones estrictamente «internas»: «me he visto *hechizado* y cautivado por una visión —esta palabra no es muy justa— tanto más sorprendente cuanto que *contrasta con la trivialidad* de la mayor parte de los textos filosóficos aparecidos desde hace años» (H. Lefebvre); «Entre la visión cósmico-histórica de Heidegger y la concepción histórico-práctica de Marx, no hay *antagonismos* (H. Lefebvre); «El fondo común que existe entre Marx y Heidegger, lo que para mí les vincula, es nuestra propia época, la de la civilización industrial altamente avanzada y la de la mundialización de la técnica (...). En suma, ambos pensadores tienen en común al menos el mismo objeto (...) lo que les distingue, por ejemplo, de los sociólogos que analizan, por aquí y por allá, las manifestaciones particulares» [54] (F. Châtelet); «Tanto Marx como Heidegger dan pruebas de una misma *radicalidad* en su cuestionamiento del mundo, de una misma *crítica radical* del pasado y de una común preocupación ante la preparación del porvenir planetario» (K. Axelos); «Heidegger se propone esencialmente ayudarnos a entender lo que Marx dice» (J. Beaufret); «La imposibilidad de ser nazi va a la par con el viraje de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein.* Si *Sein und Zeit* no ha preservado a Heidegger del nazismo, *Zeit und Sein,* que no es un libro, sino la suma de sus meditaciones desde 1930 y de sus publicaciones desde 1946, le han alejado de él sin retorno posible» (J. Beaufret); «Heidegger es *perfectamente materialista*» (H. Lefebvre); «Heidegger, con un estilo muy diferente, prosigue la obra de Marx» (F. Châtelet).

Los intereses específicos de los intérpretes y la propia lógica del campo que lleva hacia las más prestigiosas obras a los lectores más inclinados y aptos para la población hermenéutica no bastan para explicar el hecho de que la filosofía heidegeriana haya podido ser reconocida en un momento dado, en los sectores más diversos del campo filosófico, como la realización más *distinguida* de la intención filosófica. Este destino social sólo podía cumplirse en base a una afinidad

---

[52] Ver M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, pp. 101-103.

[53] K. Axelos, *Arguments d'une recherche,* Paris, ed. de Minuit 1969, pp. 93 y sgt.; ver también K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (introducción a un futuro pensamiento sobre Marx y Heidegger), Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

[54] Vemos aquí actuando, es decir, en su verdad práctica, el esquema de la «diferencia ontológica» entre el Ser y los que son ¿es ésto a caso una casualidad que surge naturalmente siempre que se trata de marcar las distancias y restablecer las jerarquías, particularmente entre la Filosofía y las Ciencias Sociales?

previa de las disposiciones que remite a su vez a la lógica del reclutamiento y de la formación del cuerpo de profesores de filosofía, a la posición del campo filosófico en la estructura del campo universitario y del campo intelectual, etc. El aristocratismo pequeño-burgués de esta «élite» del cuerpo profesoral que constituían los profesores de filosofía, frecuentemente salidos de capas inferiores de la pequeña burguesía y que llegaban a alcanzar la cima de la jerarquía de las disciplinas literarias a fuerza de proezas académicas, en el rincón de la locura del sistema escolar, ajenos al mundo y a todo poder sobre el mundo, sólo podría resonar con ese producto ejemplar de una disposición homóloga.

No hay ni uno sólo de los efectos aparentemente más específicos del lenguaje heidegeriano —el efecto de pensamiento radical y el efecto de pensamiento planetario, el efecto de destrivialización de las fuentes y el efecto de «pensamiento fundativo» y, en términos más generales, todos los efectos constitutivos de la *blanda retórica de la homolía,* variación sobre las palabras de un texto sagrado —que funciona como matriz de un comentario infinito e insistente orientado por la voluntad de agotar un tema por definición inagotable— que no represente el límite ejemplar, por tanto, la legitimación absoluta de los giros y de los tics profesionales que permiten a los «profetas de la cátedra) *(Kathederpropehten),* como decía también Weber, re-producir cotidianamente la ilusión de la extra-cotidianeidad. Así, pues, todos y cada uno de los efectos del profetismo sacerdotal sólo se consiguen plenamente en base a la profunda complicidad que une a autor e intérpretes en la aceptación de los presupuestos implícitos en la definición sociológica de la función de «pequeño profeta pagado por el Estado», como decía también Weber: entre estos presupuestos, no hay ninguno que mejor sirva a los intereses de Heidegger que la *absolutización del texto* que lleva a cabo toda lectura letrada que se respete. Ha sido necesaria una trasgresión del imperativo académico de neutralidad tan extraordinaria como el enrolamiento del filósofo en el partido nazi para que se plantee la cuestión, por lo demás inmediatamente alejada como algo indecente, del «pensamiento político» de Heidegger. Lo que constituye también una fórmula de neutralización: los profesores de filosofía han interiorizado tan profundamente la definición que excluye de la filosofía cualquier referencia abierta a la política que han acabado por olvidar que la filosofía de Heidegger es política de cabo a rabo.

La comprensión en las formas sería algo formal y vacío si a menudo no fuera la máscara de una comprensión a la vez más profunda y oscura que se edifica sobre la homología más o menos perfecta de las posiciones y la afinidad de los hábitus. Comprender, es también comprender a medias palabras y leer entre líneas, llevando a cabo en la práctica (es decir, la mayor parte de las veces, en forma inconsciente) las asocaciones y sustituciones lingüísticas que el productor ha llevado a cabo inicialmente: así se resuelve prácticamente la específica contradicción del discurso ideológico que, obteniendo su eficacia de

su duplicidad, sólo puede expresar legítimamente el interés de clase o de una fracción de clase en una forma que lo disimula o le traiciona. Implicado en la homología de posiciones y en la orquestación más o menos perfecta de los hábitus, el reconocimiento práctico de los intereses de que es portavoz el locutor y de la forma particular de censura que prohibe su expresión directa, da acceso directamente, aparte de toda operación consciente de codificación, a lo que *quiere decir*[55] el discurso. Más allá de las palabras, esta comprensión nace de la coincidencia entre un interés expresivo todavía inexpresado, incluso rechazado, y su expresión en las formas, es decir, ya efectuado de acuerdo con las normas de un ámbito dado[56].

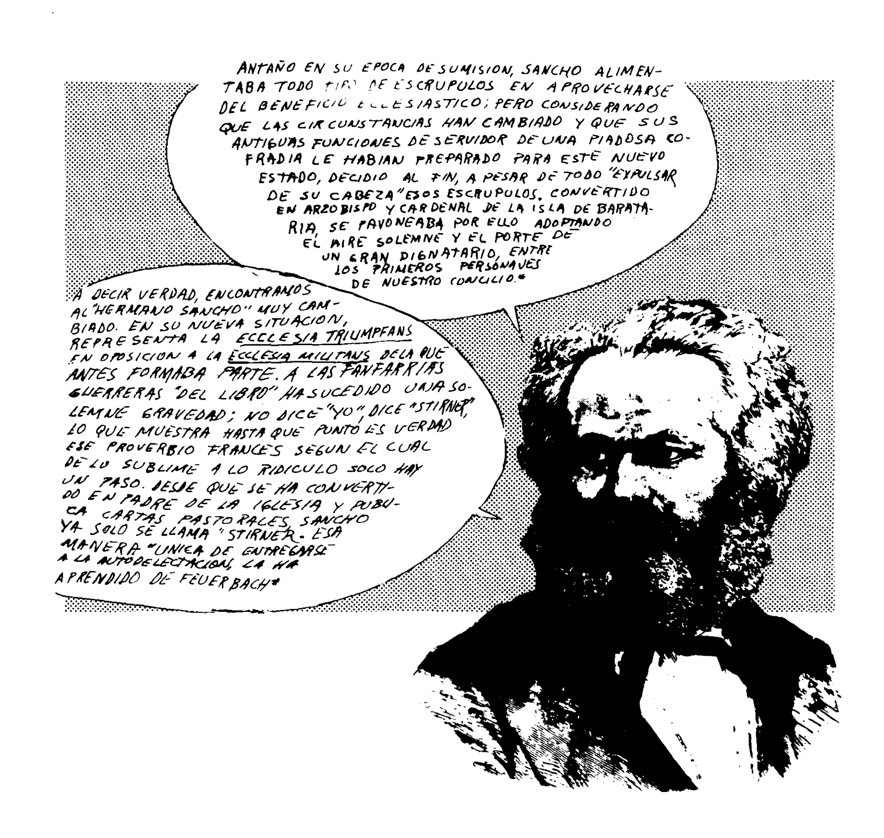
[55] A esta ciega comprensión se refiere la siguiente declaración, aparentemente contradictoria de Karl Friedrich von Weizäcker (citado por J. Habermas, *op. cit.*, p. 106) «yo era un joven estudiante cuando comencé a leer *El Ser y el Tiempo,* que había aparecido poco antes. Aquí puedo afirmar con plena conciencia que en ese momento, hablando en términos estrictos, no entendí absolutamente nada. Pero no puede sustraerme entonces a la impresión de que era allí, y solamente allí, donde el pensamiento aprehendía los problemas —problemas que yo presentía— que se plantean tras la física teórica moderna, y todavía hoy tengo que hacerle justicia en este punto».

[56] El propio Sartre, a quien según Simone de Beauvoir (que curiosamente ha olvidado a Heidegger), las elitistas profesiones de fe de Heidegger le hubieran hecho sonreir o indignarse si se le hubieran presentado con las apariencias del «pensamiento de la derecha», sólo pudo comprender tal como comprendió la expresión que la obra de Heidegger daba de su propia experiencia del mundo social, la que se expresa a lo largo de las páginas de *La Náusea,* porque se le presentó en una forma de acuerdo con las conveniencias y las convenciones del campo filosófico.

CAPÍTULO II

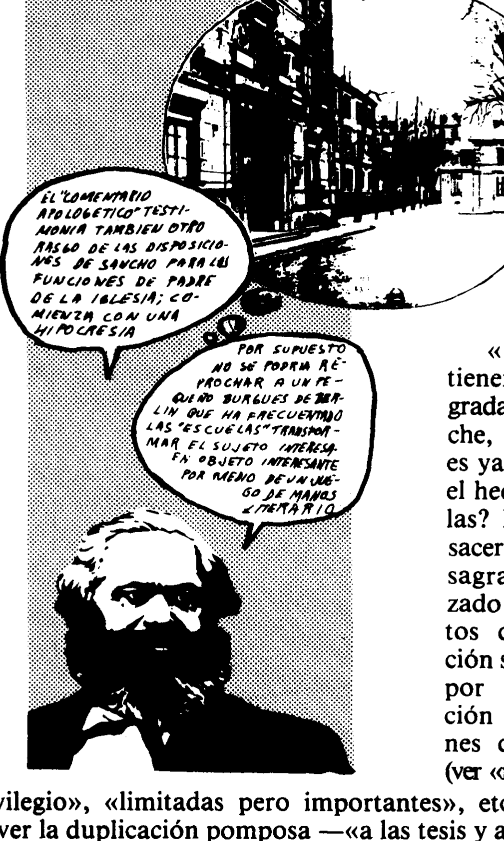
EL DISCURSO «IMPORTANTE»

Algunas reflexiones sociológicas sobre «algunas observaciones críticas en torno a "Leer el Capital"»*



*Etienne Balibar, «sobre la dialéctica histórica». Algunas observaciones críticas en torno a «Leer el Capital», *La Pensée*, n.° 170, agosto 1973, pp. 27-47.

**Este texto de Marx, como los siguientes, está sacado de *La ideología alemana*.



«Cuando se tienen tareas sagradas, dice Nietzsche, ¿acaso no se es ya sagrado por el hecho de tenerlas? La dialéctica sacerdotal del consagrante sacralizado por los actos de sacralización se caracteriza por la combinación de profesiones de humildad (ver «no inútil», «sin ningún privilegio», «limitadas pero importantes», etc.) y marcas de énfasis (ver la duplicación pomposa —«a las tesis y a las formulaciones»; «invocadas y utilizadas»; «en Francia y en el extranjero»; «plantear y resolver»— o la designación rimbombante de la empresa en cuestión: «en el terreno del materialismo histórico»; «En el trabajo colectivo»; «el próximo día, habrá que dedicar esta utilización a un análisis histórico especial, a la vez crítico y completo»; «como empezamos ahora a saber»; «una cuestión de graves consecuencias que habrá que analizar»; «este desplazamiento tiene graves consecuencias»; «no es en absoluto una casualidad que Althusser haya podido adelantarse en este sentido a partir de un análisis de la práctica de Lenin y de los textos que la reflejan», etc.). El discurso contiene un discurso sobre el discurso que no tiene otra función que la de significar la importancia intelectual y política del discurso y de quien lo mantiene (ver «importante»; «problema fundamental»; «este punto decisivo»; «más fundamental y de mayor gravedad»; «mucho más profundo»; «este punto tiene una importancia política fundamental»; «por ahí llegamos a algo mucho más profundo», etc.).

Las tesis y formulaciones expuestas en *Leer el Capital* han sido objeto de numerosas críticas. Sin embargo, esas tesis, han sido abundantemente invocadas y utilizadas por todos aquellos que, tanto en Francia como en el extranjero, intentan plantear y resolver los problemas teóricos de las ciencias llamadas sociales en el campo del materialismo histórico. En estas condiciones, hoy ya es posible cierto distanciamiento en relación a lo que explícitamente sólo era una primera tentativa de elaboración, necesariamente destinada a una serie de rectificaciones en el trabajo colectivo. Por lo demás, creo que esto no es inútil.

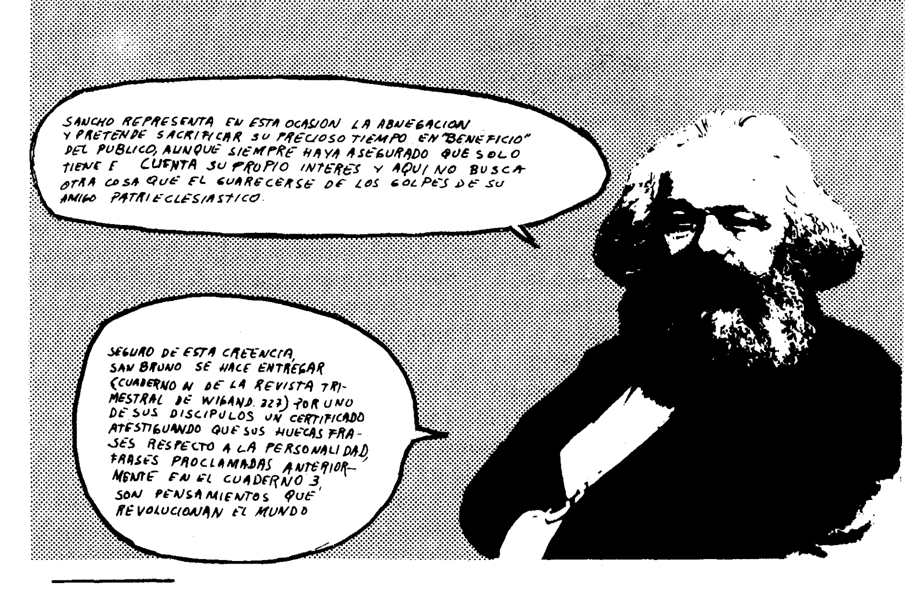
Por mi parte, y sin arrogarme ningún privilegio, querría aquí contribuir a esta rectificación en algunos puntos relativos a mi propio ensayo «*sobre los conceptos fundamentales del materialismo histórico*» [1]. Las detalladas preguntas que me ha hecho un grupo de jóvenes filósofos ingleses, a los que quiero agradecer aquí su lectura sin concesiones, me ha proporcionado ocasión para esta contribución.

Consideraré las siguientes cuestiones: —determinadas fabulaciones respecto al «fetichismo de la mercancía», en las que me había basado para intentar elaborar la categoría materialista de «determinación en última instancia» en la historia de las formaciones sociales.

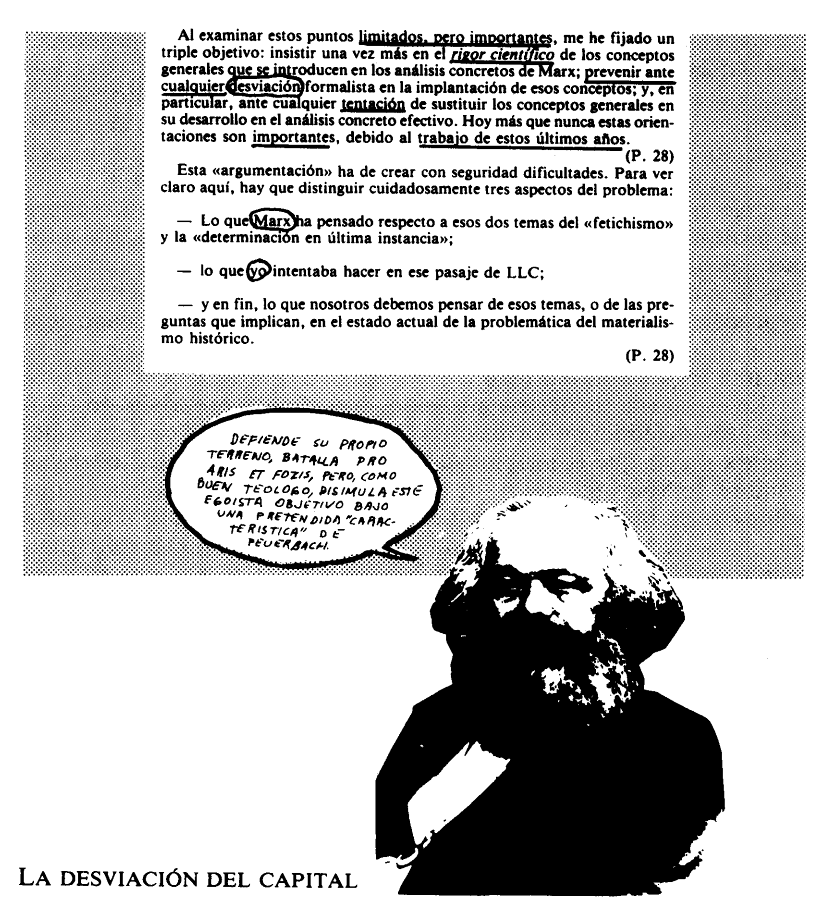
(P. 27)*

Por aquí llegamos a algo mucho más profundo que puede aclararnos las raíces, *en la historia misma del marxismo,* de las anteriores dificultades, e incluso de ciertas confusiones.

(P. 38)*



* En este fac-simil (en la edición francesa) del texto de Etienne Balibar, como en los siguientes, aparecen subrayados o rodeados con un círculo algunas muestras de los procedimientos estilísticos que analizó y de los que Marx proporciona el comentario, frecuentemente un poco polémico.



Al examinar estos puntos limitados, pero importantes, me he fijado un triple objetivo: insistir una vez más en el *rigor científico* de los conceptos generales que se introducen en los análisis concretos de Marx; prevenir ante cualquier desviación formalista en la implantación de esos conceptos; y, en particular, ante cualquier tentación de sustituir los conceptos generales en su desarrollo en el análisis concreto efectivo. Hoy más que nunca estas orientaciones son importantes, debido al trabajo de estos últimos años.

(P. 28)

Esta «argumentación» ha de crear con seguridad dificultades. Para ver claro aquí, hay que distinguir cuidadosamente tres aspectos del problema:

— Lo que Marx ha pensado respecto a esos dos temas del «fetichismo» y la «determinación en última instancia»;

— lo que yo intentaba hacer en ese pasaje de LLC;

— y en fin, lo que nosotros debemos pensar de esos temas, o de las preguntas que implican, en el estado actual de la problemática del materialismo histórico.

(P. 28)

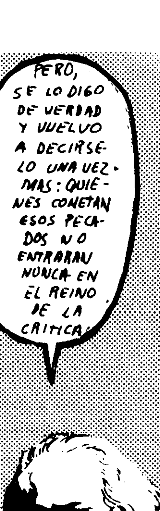
La desviación del capital

El *yo* sacerdotal recibe su autoridad del profeta original; pero, por grande que pueda ser la modestia (condición de la participación en el capital de autoridad heredado) que le prohibe hablar realmente en primera persona, no puede olvidar que restaurar el capital en su integridad por la trivialización —revolución de la lectura que define la revolución letrada («aclarar sobre las raíces»)— es algo que tiene cierto mérito. Desde otro punto de vista, sabe también que está condenado a la «tentación» de la desviación, pero protegido por el propio respeto de esos textos que le inspiran desgarradoras interrogaciones («Acaso la explicación de Marx es realmente *materialista* sólo *en tanto* que teoría? ¿Acaso es compatible, sin plantear graves contradicciones (y...), con la problemática del materialismo histórico?»).

El sacerdocio normal cita y recita; el gran sacerdocio suscita y resucita. Sucede que lleva su audacia hasta el punto de exponer las discordancias e incluso las contradicciones (se piensa en Abelardo) que aparecen en las fuentes de la revelación («en última instancia, esta pro-

blemática no es más que una determinada variante de una problemática filosófica pre-marxista (...) inestable y contradictoria»; «esta forma ha desempeñado un papel necesario en el proceso de constitución del materialismo histórico, pero sigue siendo ideológica, en el sentido concreto de la ideología que critica: ideología burguesa. En principio, esta situación no tiene nada de extraño ni de escandaloso»). Así, se erige en guardián de la autenticidad del mensaje, el único capaz de proteger contra la «recaída» en los errores «pre-marxistas» a todos aquellos que, «incluso marxistas» (ver: «¡cuántos economistas, e incluso cuántos marxistas, lo aislan de esta forma!»), creen que solo pueden contar con sus propias fuerzas («hay que tener cuidado aquí en no volver *más acá* de lo que era justo, más acá de lo que en Marx era una revolución teórica»).

La estrategia de destrivialización, completamente trivial en Filosofía, reviste aquí una forma original: no se trata sólo de comprender a Marx mejor que el propio Marx, de superar a Marx (el joven) en nombre de Marx (el viejo), de corregir al Marx «pre-marxista» que sobrevive en Marx en nombre del Marx realmente marxista que produce una «lectura» más márxista que Marx («Marx no ha roto totalmente con la ideología»; «ni siquiera en el Capital, hay una ruptura objetiva y definitiva con esta ideología»), y de acumular así los beneficios de la identificación con el profeta original —es decir, la autoridad intelectual y política asociada a la pertenencia— y los beneficios de la distinción.



¿Acaso la explicación de Marx es realmente *materialista* sólo *en tanto que teoría*? ¿Acaso es compatible, sin plantear graves contradicciones y crear verdaderos obstáculos teóricos, con la problemática del materialismo histórico? *No lo creo.* No es sólo a causa de la experiencia cotidiana de los regresos a la *filosofía humanista*, a la psicología y a la antropología.

(P. 30)

Si esta afirmación es correcta, significa simplemente que, en este punto particular, pero *decisivo*, Marx no ha roto todavía totalmente con la ideología que combate. Situación que no debemos pensar eclécticamente, como yuxtaposición de proposiciones «idealistas» y «materialistas». Sino rigurosamente, como la contradicción, necesariamente inestable y transitoria, de las posiciones materialistas e idealistas en *una única* problemática, cuya forma teórica resulta de esa misma contradicción, y de su «grado» de desarrollo. Sobre este punto, en el trabajo de Marx no ha habido, ni siquiera en *el Capital* una ruptura objetiva y definitiva con esa ideología (y por tanto con el idealismo que contiene, y que dirige en último análisis sus efectos), sino sólo un *cambio de forma* de esa ideología, el descubrimiento de una forma de «crítica» interna del idealismo. Esta forma ha desempeñado un papel necesario en el proceso del materialismo histórico, pero continúa siendo ideológica (en el sentido concreto de la ideología que critica: ideología burguesa). En principio, esta situación no tiene nada de extraño ni de escandaloso. E incluso, si se quiere reflexionar, manifiesta el carácter dialéctico, es decir, contradictorio, desigual e ininterrumpido del proceso de constitución.

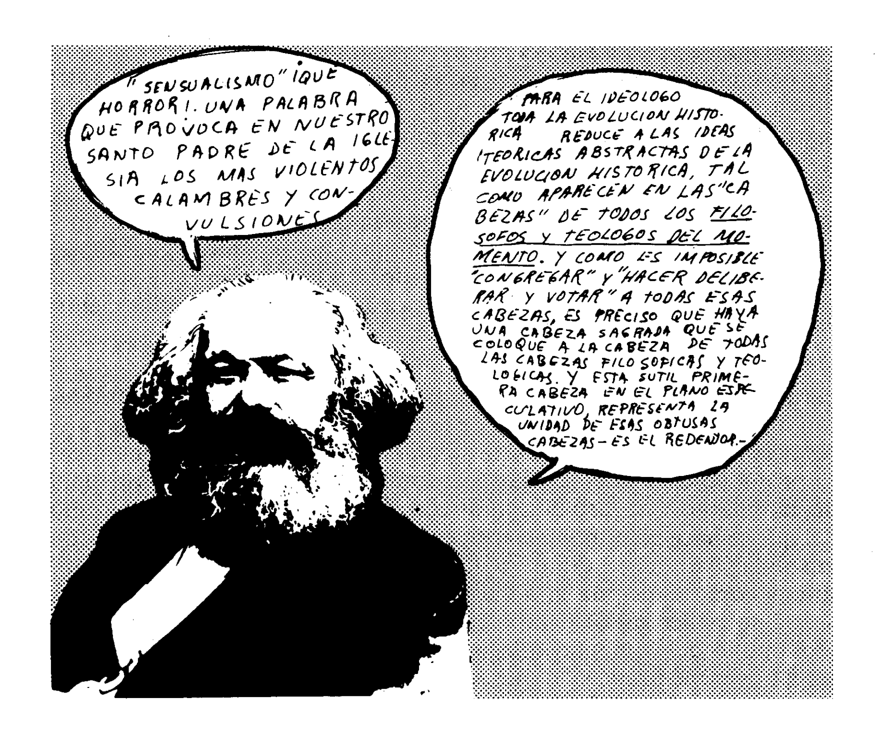
(P. 30)

¿Por qué se puede afirmar que la «teoría del fetichismo» en tanto que teoría, es ideológica y acaba por producir un efecto idealista? Porque hace

(P. 30)

Lo que se ventila aquí es mucho más «importante»: hacer la ciencia de una obra que es la ciencia, es hacer avanzar así la ciencia del objeto de que esa obra es la ciencia. Como la lectura teórica de los textos teóricos se constituye como práctica científica («de manera en definitiva empírica "yo utilizaba el hecho de que, precisamente en la sección del Capital sobre el "fetichismo" de la mercancia"», etc.), la filosofía es liberada, mediante anexión o anulación, de la competencia de las «llamadas ciencias sociales» y los filósofos, guardianes y garantes del depósito, son restaurados en la función (que siempre ha reivindicado) de jueces «en última instancia» de la práctica científica (de la que por eso mismo quedan dispensados).

De esta forma, el doble juego que define el profetismo sacerdotal permite conjugar los beneficios, normalmente exclusivos, que procuran los dos principios posibles de la autoridad intelectual: la *auctoritas* personal del *auctor* que está siempre a merced del cuestionamiento profético o de la condena sacerdotal, y la autoridad institucional del mandatario, seguro de contar con la solidaridad de todo el grupo del que se hace pleni-potenciario, es decir, en este caso particular, con la solidaridad del conjunto de los marxistas patentados que, constituidos como tales por su adhesión a la lectura ortodoxa, confieren a ésta su poder social (Marx..., yo..., nosotros...). La lucha por el monopolio del comentario legítimo del *Capital (Leer el Capital)* no sería tan encarnizada si lo que en ella se ventila no fuera, en realidad, el inmenso capital simbólico que representa el marxismo, la única teoría del mundo social que es eficiente a la vez en el campo político y en el campo intelectual (de ahí lo que se podría llamar el síndrome de Lenin —ver: *Lenin y la filosofía*—, una de las formas que reviste el sueño del filósofo-rey entre los intelectuales). Esta desviación de capital es justamente lo que permite transportar estrategias propiamente políticas al terreno de las luchas intelectuales y suspender así, en nombre de las exigencias de la «lucha», todas las reglas escritas o no escritas que rigen un campo intelectual relativamente autónomo.



LOS PECADOS TEÓRICOS

El sacerdocio teórico vive de la culpa teórica, culpa que él se encarga de descubrir, denunciar, exorcizar: la «tentación», la «desviación», la «recaída» aparecen por todas partes, incluso en su propio discurso (ver: «esta generalización da lugar a un grave malentendido»; «cierto que los teóricos marxistas, empezando por el propio Engels, a veces tiene tendencia a»). La autoridad sacerdotal implica el derecho de corrección: persigue la culpa hasta en el discurso del profeta original (piénsese en las odiadas «interpolaciones» de los filósofos), que habría, si no que purgar y expurgar, al menos corregir y corregir constantemente, «de rectificación en rectificación».

El texto de Althusser sobre «contradicción y superdeterminación», cualquier que sea el carácter provisional de algunas de sus formulaciones, muestra claramente esto: la «dialéctica» de la historia no es la pseudo-dialéctica del desarrollo (lineal, a pesar de todas las negaciones que se quiera, y teleológico, por tanto predeterminado, a pesar de todas las «radicales transformaciones materialistas» que se quieran), sino la dialéctica real de la «lucha de clases», cuyas estructuras materiales son irreductibles a la forma del desarrollo lineal, del progreso y de la teoleología. (P. 34)

De la lectura atenta de este texto de Althusser (y de la siguiente, «sobre la dialéctica materialista» que la completa), se puede deducir una tesis completamente justa (P. 34)

una historia de luchas de clases. Este punto es decisivo. Añado que no es en absoluto una casualidad que Althusser haya podido adelantarse en este sentido a partir de un análisis de la práctica política de Lenin y de los textos que la reflejan, ya que Lenin, no sólo es más explícito que Marx en esta cuestión, sino que lleva a cabo incluso una verdadera rectificación con el tiempo cada vez más consciente, de determinadas formulaciones del materialismo histórico. También ahora nosotros, a partir de esta rectificación, debemos recoger, desarrollar y eventualmente rectificar, incansablemente, todo el conjunto de la teoría del materialismo histórico. Insistiré en este punto inmediatamente.

Volvamos entonces a mis formulaciones de *Leer el Capital* citadas anteriormente: es claro que, en su tentativa por «generalizar» la idea de Althusser, esas tentativas (P. 34)

que puede resultar, no sin contradicciones, como de inspiración tipologista o estructuralista.

No sin contradicciones, ya que contrariamente a las posiciones positivistas que implica el estructuralismo, esta idea, esta tentación de «teoría general» debe de tomarse, desde luego, en el sentido fuerte: no como un simple sistema de «modelos», sino como una teoría que suministra verdaderas *explicaciones* de la historia real. Así pues, desde esta perspectiva, hay que entender que la variación (la combinación variada) del juego de los «elementos» pueda *por sí misma* explicar efectos históricos.

Pero hay algo más fundamental y grave: y es que, en una perspectiva tal, la denominación misma de instancias en las formaciones sociales no (P. 35)

Digamos de pasada que, si examinamos los textos de cerca, puede uno convencerse de que la tentación «economista» de algunas formulaciones de Marx tomadas aisladamente, se vincula directamente a la idea que el propio Marx se hacía del *objeto del Capital,* idea que, de entrada, nos ha planteado muchos problemas por su carácter evidentemente empirista-formalista: la idea de que el Capital estudia «el sistema capitalista en su movimiento ideal», precisamente la idea que hoy en día todos (P. 41)

Esta aproximación aclara al mismo tiempo un hecho epistemológico fundamental, el hecho de la solidaridad e incluso la interdependencia necesaria de las representaciones *evolucionistas* y de las representaciones *relativistas* (tipologistas o estructuralistas) de la historia, aparentemente, opuestas, pero simétricas, y, tanto unas como otras, *no dialécticas*. Es claro que ambas representaciones se deben al planteamiento separado de dos problemas que, en la historia de Marx, son sólo uno
(P. 44)

El sacerdocio elabora catálogos de pecados (las palabras en ismo). Según una lógica absolutamente análoga a la que induce a los párrocos de Heidegger a establecer una «diferencia» esencial entre la interpretación ortodoxa y la interpretación antropológico-existencialista, ese sacerdocio reafirma constantemente su monopolio de la lectura legítima implantando una «ruptura» absoluta —que se caracteriza, entre otras cosas, por el desdoblamiento de nociones clásicas (ver: «así pues hay dos nociones de periodización»)— entre la lectura legítima y las lecturas profanas (ver todos «los retornos a la Filosofía humanista, a la Psicosociología y a la Antropología»). Delimita lo que es «verdaderamente marxista», es decir, lo que se reconoce como «marxista» por los únicos dignos de ser reconocidos como tales entre quienes se reconocen «marxistas». Llevar a cabo esta delimitación mediante ese tipo de estrategias casi imperativas en el terreno de la religión, como son los anatemas en sustitución de los análisis (ver: «historicismo», «formalismo», «empirismo», «pseudo-positivismo», «ideológico», «economista», «ecléctico», «empírico-lineal», «empírico-formalista», «evolucionista», relativista», «tipologista, «estructuralista»). Estrategias que suelen ser también obligadas en el terreno de la política, como la amalgama, que produce contaminación y la deshonra, y la insinuación (ver: «las llamadas ciencias sociales», «pseudo» o «ideología»), que engendra la sospecha, cuando no la estigmatización abierta, mediante la imposición de etiquetas clasificatorias que, bajo la apariencia de asumir conceptos y clases lógicas, asignan a la clase globalmente condenada «enemigos» políticos o teóricos («burgués», «idealista»).

rigurosamente impensable. Y cada uno de estos problemas, artificialmente aislado, da lugar a formulaciones ideológicas simétricas, bien relativistas, bien evolucionistas. Por ejemplo, se dirá que el mundo de producción capitalista no es un mundo de producción de la riqueza material, sino solamente

(P. 44)

impetuoso «de las fuerzas productivas», «la abundancia». Se reconstruye así una *teleología* aparentemente «materialista», pero sólo aparentemente (de hecho, el evolucionismo es teleología bajo una apariencia materialista).

(P. 44)

En suma, es el riesgo de un regreso a los presupuestos ideológicos de la economía política y de la historiografía burguesas. No cabe duda que esta tentación ha aparecido en el trabajo por la preocupación de evitar toda interpretación «historicista» de la crítica de Marx y, por tanto, según la metáfora de Lenin, de «torcer el bastón en otro sentido». Pero el bastón no puede torcerse sin discernimiento o, si se quiere, el espacio de su torsión no es un simple plano. Naturalmente, esta recaída no es una casualidad y creo poder afirmar que, en esta o en otra forma análoga, revela una dificultad real. Volveré a esto.

(P. 36)

Si uno se pregunta la causa del deslizamiento teórico en este punto, decirse que es sobre todo el doble sentido en el que puede tomarse aquí *el término de «combinación»* (werbindung), según dos puntos de vista completamente diferentes.

(P. 36)

También aquí, para mantenerse en el filo de la navaja sin torcerse ni «a la izquierda», en el empirismo, ni «a la derecha», en el formalismo, hay que observar la rigurosa distinción del *objeto real* y del *concepto,* u *objeto de reconocimiento.*

(P. 37)

Pero también es claro que, en esta demostración, mi texto de LLC implica un error o más bien una desviación. Esta desviación no atañe en absoluto al hecho de considerar el concepto de «modo de producción» como un «concepto fundamental del materialismo histórico», ya que habría que tener cuidado aquí en no retroceder respecto a lo que en Marx era propiamente, no retroceder respecto a lo que en Marx es una revolución teórica de la que depende toda la construcción del materialismo histórico: la definición del concepto de modo de producción, respecto al capitalismo (modo de producción material *en la forma necesaria* de la explotación) y de sus tendencias históricas. Pero la desviación reside en la utilización que se hace de esto, y que, por un giro de las cosas, puede reconducir finalmente al economismo.

(P. 38)

no hay exterior del proceso histórico. Después de Lenin, Mao recuerda esto, fijando así una «ley» de la dialéctica: «la causa fundamental del desarrollo de las cosas y de los fenómenos no es externa sino interna *(sobre la contradicción).*

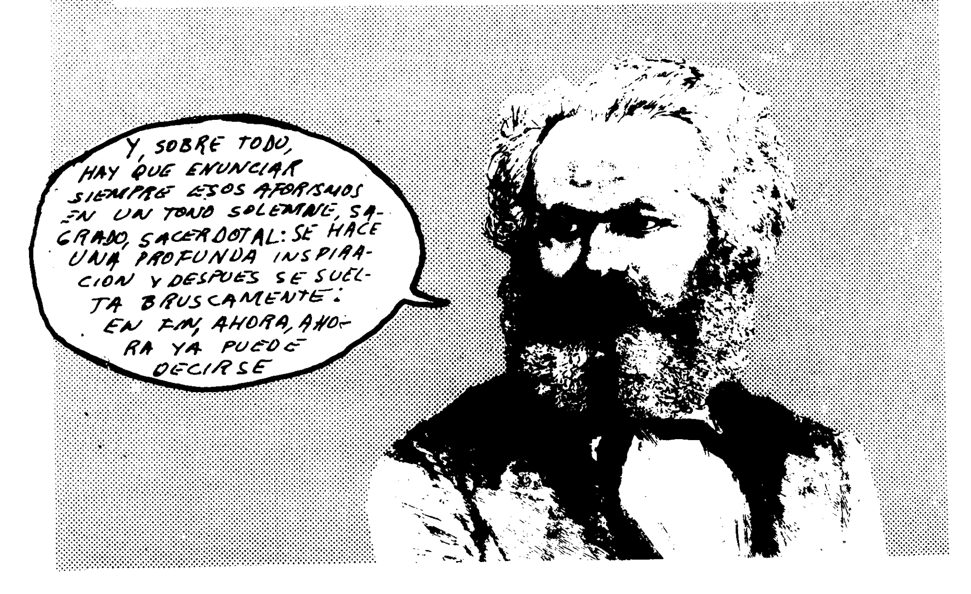
(P. 38)

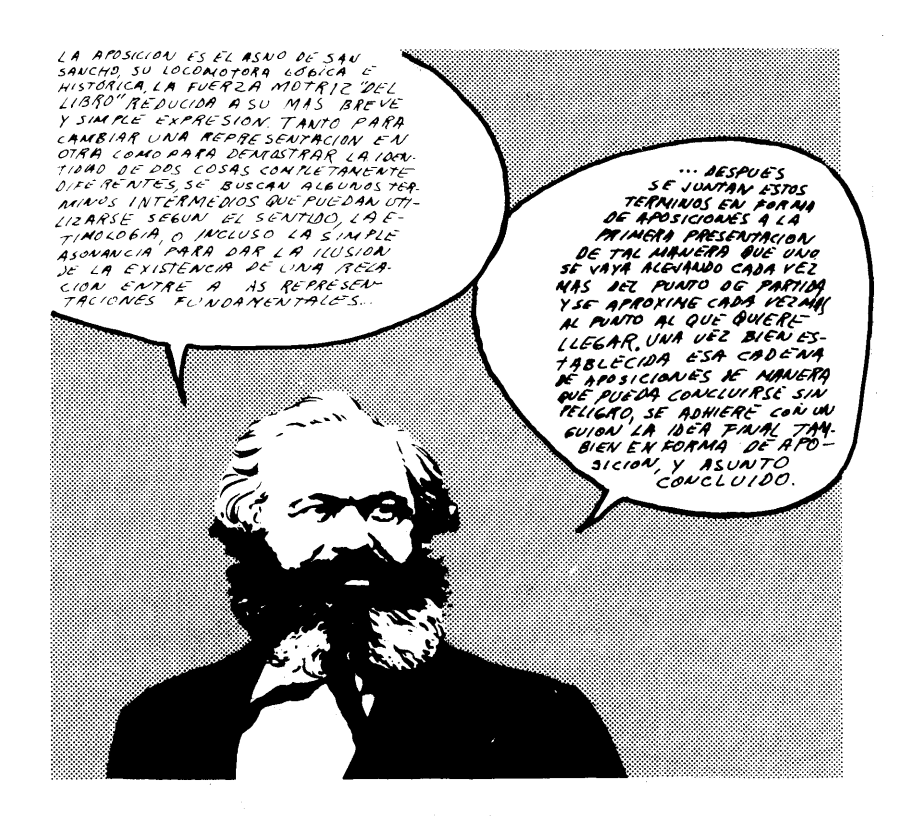
El tono de la evidencia

El discurso ex cathedra se expone con el tono de la evidencia (ver: «no es en absoluto una casualidad», «es claro qué», «por supuesto», «no cabe la menor duda de qué», «no es por casualidad», etc.). Un discurso que acumula dos principios de legitimación, la autoridad universitaria y la autoridad política, puede ser doblemente magistral. La retórica de lo apodíctico toma su particular coloración y sin duda sus más insidiosos efectos de la combinación de los signos de altura teórica (ver: «lo tópico de las instancias del todo social complejo») y de los distintivos de una deliberada voluntad de sencillez y simplicidad. (Entre los discípulos menores, esta retórica de la alta vulgarización que consiste en fingir ser asequibles, tiende hacia el efecto académico —de escuela normal-superior— que permite hacer del simplismo virtud). Así, el «digamos que» más profesoral que magistral tiene que como función el hacer pasar una pasar una serie tan extrañamente disparatada como esta: «digamos que es la filosofía persistente de la sustancia, del argumento ontológico y del "principio de inercia"». Junto a la frase en plan puñetazo, al uso masivo del punto de exclamación y del subrayado, la forma más típica de esta retórica del abreviado perentorio y simplificador es la aposición fulgurante, señalada también por Marx: «Voltaire, Hegel, etc.». La doble legitimidad, la de universitario de alto rango y la de marxista autorizado, no es demasiado en este caso para que se acepte un paralelo tan arbitrario y se den por buenos los sub-entendidos entendidos que encierra el *etc.* Este cúmulo de legitimidades abre un campo casi indefinido a las estrategias del doble juego inscritas en el profetismo sacerdotal, permitiendo entre otras cosas acumular las protecciones y los beneficios sin cargar con los costes ni correr con los riesgos normalmente correlativos. Pero lo esencial es que, afirmándose, la autoridad se afirma, si puede hablarse así: el hecho de arrogarse los atributos normales de la autoridad, empezando por los que concierne al estilo, como las elipses soberanas o los imperativos cortantes, es una de las posibles estrategias de la usurpación del poder simbólico.

Dicho con otras palabras, en la práctica, hay que romper con la ilusión ideológica de que hablaba antes, debido a la cual la existencia de una «tendencia» histórica aparece al mismo tiempo como la tendencia de esta «tendencia» en persistir y, por tanto, en realizarse, etc. Para esto, hay que comprender que no es el modo de producción (y su desarrollo) lo que «reproduce» la formación social y «engendra» en algún modo su historia, sino, al contrario, la historia de la formación social que reproduce (o no) el modo de producción en la cual descansa, y explica su desarrollo y sus transformaciones. La historia de la formación social, es decir, la historia de las diferentes luchas de clases de que se compone esa formación social, y de su «resultante» en sucesivas coyunturas históricas, para emplear una fórmula frecuentemente empleada por Lenin. En este punto quizá nosotros estamos en condiciones de contribuir efectivamente el marxismo leninismo, según las exigencias de nuestro tiempo y de sus contradicciones: no al marxismo *seguido* del leninismo, sino, me atreveré a decir, al marxismo *en* el leninismo.

(P. 47)





La sospecha ideológica

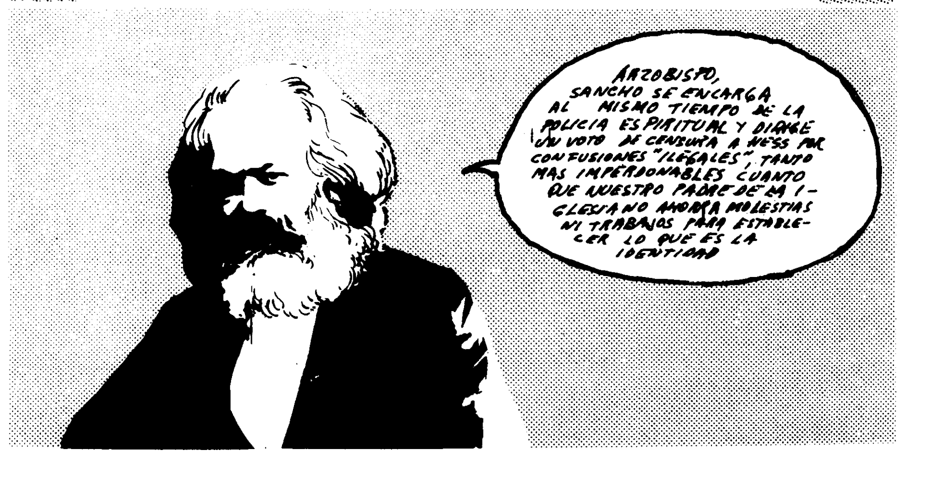
La aposición es también el soporte de estrategias de contagio que pretenden producir la deshonra por contacto (ejemplo: «estructuralismo = Hegel + Feuerbach»). Como en el discurso mítico, no hay aquí necesidad de enunciar nada sobre ninguno de los dos términos puestos en relación (en este caso, estructuralismo y Hegel o Feuerbach; «tipologistas o (?) estructuralistas») ni sobre la relación que funda el paralelo. El contagio es el arma por excelencia, a la vez poderosa y económica, de la *sospecha* ideológica. El lenguaje de autoridad, que debe imponerse y se impone, procede por ecuaciones: «esto es equivalente a esto», «es simplemente esto», «igual a aquéllo», «significa claramente». Estas fórmulas del tipo de «los Bororós son Ararás», funcionan en la lógica de la participación y, diciendo a la vez lo que es y lo que hay que decir, hacer o pensar, llevan a cabo una verdadera transmutación ontológica de la cosa nombrada.

De ahí que, después de haber sido enunciada por Marx en una problemática hegeliana-feuerbachiana, esta teoría haya podido ser recogida y desarrollada entusiásticamente en una problemática estructuralista o más generalmente formalista (como en Godelier, los redactores de los «cuadernos para el análisis», etc.). Pero, ahora, como la coyuntura teórica ha cambiado profundamente, sólo produce ya efectos idealistas. Porque el «estructuralismo» es el estricto equivalente teórico de esa combinación Hegel-Feuerbach (muy concretamente, como señala Althusser, «Hegel en Feuerbach»), elaborada por Marx en la época de la constitución del materialismo histórico (1844-1846). En esta combinación filosófica, «hegelianismo» significa claramente *proceso,* pero proceso de manifestación de un sujeto, en este caso en sujeto alienado (en el sentido de Feuerbach) en donde la relación «real» de la esencia con el atributo se «invierte». Y de ahí, finalmente, que estructuralismo equivalga a humanismo: porque la cuestión del *lugar* (estructural) equivale a la cuestión del *sujeto* (humano), si el hecho de ocupar un lugar en la

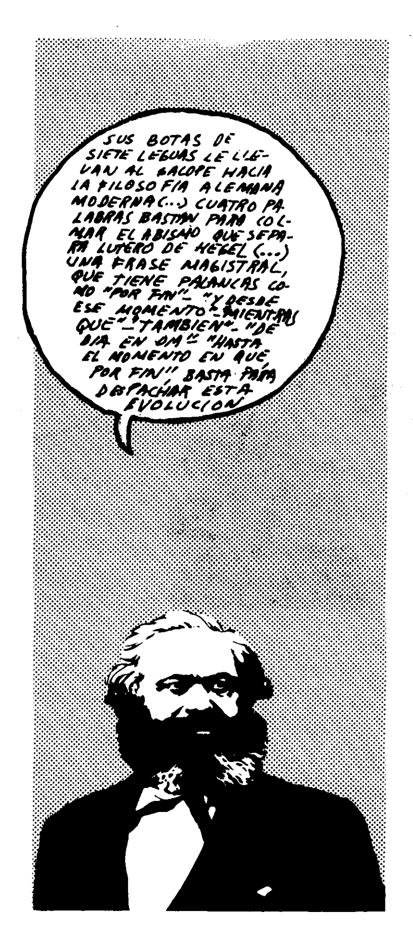
(P. 32)

o de transformación de relaciones sociales. Así pues, hay dos nociones de «periodización» o, más bien, dos usos de la noción de «periodización», uno que se deriva de la ideología burguesa de la historia (Voltaire, Hegel, etc...) y otros marxista y científico.

(P. 38)



«Para leer los Evangelios, decía Nietzsche, toda prudencia es poca: detrás de cada palabra se esconde una dificultad». La propia naturaleza del Libro, con sus palabras (alemanas) de «doble sentido», sus «dificultades reales», sus «graves contradicciones» y sus «obstáculos teóricos», justifica el monopolio sacerdotal de la interpretación e incluso de la super-interpretación (de la que hasta ese momento se beneficiaban Heidegger y Freud) única forma de proteger a los textos sagrados frente a las lecturas vulgares de los simples profanos. El cuerpo de intérpretes es la única protección real contra el permanente riesgo de «desviación», de «recaída» (ver: «peligro», «tentación», «permanecer en el recto camino», «difícil», «tal cantidad de problemas», etc.): sólo ese cuerpo es capaz de captar el sentido correcto de las palabras de doble sentido; sólo él sabe distinguir el uso «burgués» del uso «mar-

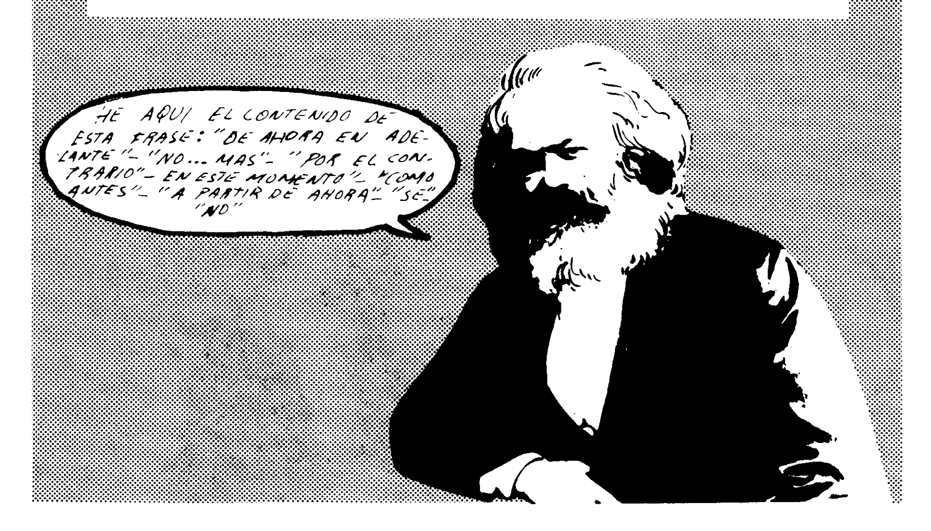


xista y científico» de los conceptos marxistas; únicamente él puede decretar la línea correcta; sólo él puede llegar hasta lo «más profundo» (ver: «por ahí llegamos a algo mucho más profundo») y «plantear tesis generales» respecto a «cuestiones de alcance general». En suma, produciendo la dificultad de texto que produce a él como único capaz de superar tal dificultad (ver: «un problema tanto más difícil cuanto que el propio Marx sólo lo abordó muy parcialmente»), se constituye como exclusivo detentador de la verdad del texto sagrado, inagotable fuente de todas las verdades, positivas y normativas, sobre el mundo social.

Si es cierto que los teóricos marxistas, empezando por el propio Engels, tienen a veces tendencia a considerar como procesos análogos el «paso» de la feudalidad al capitalismo, este punto reviste una importancia política fundamental

(P. 45)

Siempre muy esquemáticamente, vemos pues que el examen del problema de la transición política supone entre otras cosas una repitición crítica del conjunto del problema de la historia del capitalismo, y una reelaboración de nuestra «lectura» del Capital en función de este problema, tanto más difícil cuanto que el propio Marx sólo lo abordó muy parcialmente [16]. En particular, esto supone volver a la cuestión de la reproducción y de las «tendencias» del modo de producción capitalista, incluso al nivel más abstracto. Desde este punto de vista, es indudable que debemos invertir la formulación habitual: no hay que decir que el modo de producción tenga una *tendencia a la reproducción* de las relaciones de producción, o más bien una tendencia (a la acumulación, la concentración del capital, la elevación de su composición orgánica, etc.) *que realiza la reproducción* de las relaciones de producción. Por el contrario, lo que hay que preguntarse es cómo una misma tendencia puede reconducirse, cómo se puede *reproducir como tendencia*, repetidamente, de manera que sus efectos de acumulación, concentración, etc., resulten acumulativos según una aparente continuidad. Es la lucha de clases, en sus sucesivas coyunturas, en la transformación de su relación de fuerzas, lo que dirige la reproducción de las tendencias del «modo de producción» y, por tanto, su propia existencia. Es necesario preguntarse entonces *en qué forma puede realizarse una tendencia* (producir efectos históricos), habida cuenta de las condiciones de su propia reproducción *en la lucha de clases*. En fin, es necesario preguntarse cómo es posible esta reproducción, cuando, en la formación social, único «lugar» real del proceso de producción, sus condiciones materiales (comprendidas sus condiciones políticas e ideológicas) se han visto históricamente transformadas.



La culpa sacerdotal no es una culpa, sino una prueba suplementaria de la dificultad y de la necesidad de la función sacerdotal. La autocrítica no sólo borra las culpas; permite acumular los beneficios de la culpa y los beneficios de la confesión pública (ver: «no conseguía salir de»; «continuaba pensando que»; «introducía el gérmen de un problema insoluble»; «introducía una aporía indefinidamente renovable»). Así, los «lectores» pueden rechazar una a una, como tantos otros pecados, las innovaciones que más han contribuido al éxito de la «lectura»: al diablo el «trabajo teórico», «síntoma de una tendencia teoreticista»; al diablo la «causalidad estructural», vestigio de «espinocismo», etc. ¡Cuánta virtud y vigor intelectual se necesitan, en efecto, para producir el «juicio oral de auto-interrogatorio» en el que se denuncian implacablemente los menores rasgos de herejía que los

Simplemente, en lugar de decir: todo es siempre transición o todo está siempre en transición puesto que todo es histórico (lo que constituye historicismo corriente), yo decía: sólo hay una historia real si hay transición (revolucionaria), y todo período no es siempre un período de transición. Lo que constituye, digámoslo de pasada, un estupendo ejemplo de establecimiento de la representación empírico-lineal del tiempo como forma a priori presupuesta por la periodización.

(P. 39)

Pero, sobre todo, eso quiere decir que yo no conseguía salir del equívoco corriente respecto a la noción de «reproducción» de las relaciones sociales. Con este concepto continuaba pensando *a la vez* en la forma social de *la (re) producción de las condiciones* de la producción modificadas y en parte destruidas por la propia identidad y, por otro lado en la identidad en sí misma, la permanencia de las relaciones de producción dadas [9].

(P. 39)

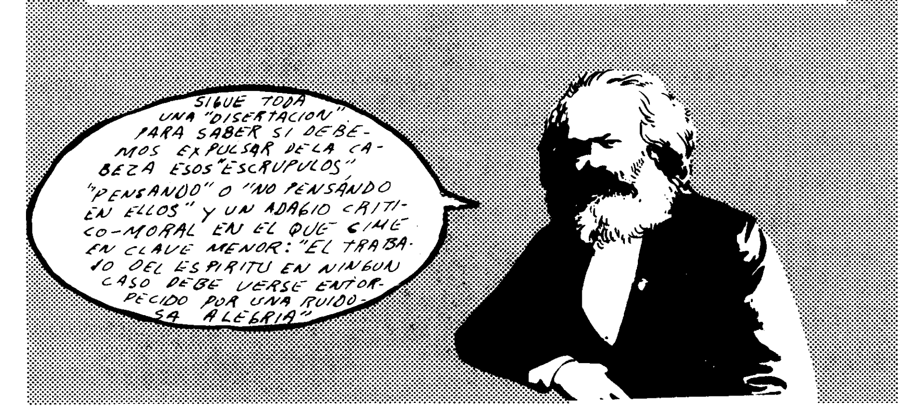
Ahora bien, detrás de este razonamiento, se esconde una vieja representación filosófica.

(P. 40)

Lo que explica también esa «recaída» es la fuerza de una vieja idea económica, una vieja idea de los economistas, que les había permitido definir su objeto como un conjunto de leyes naturales frente a las estrechas representaciones.

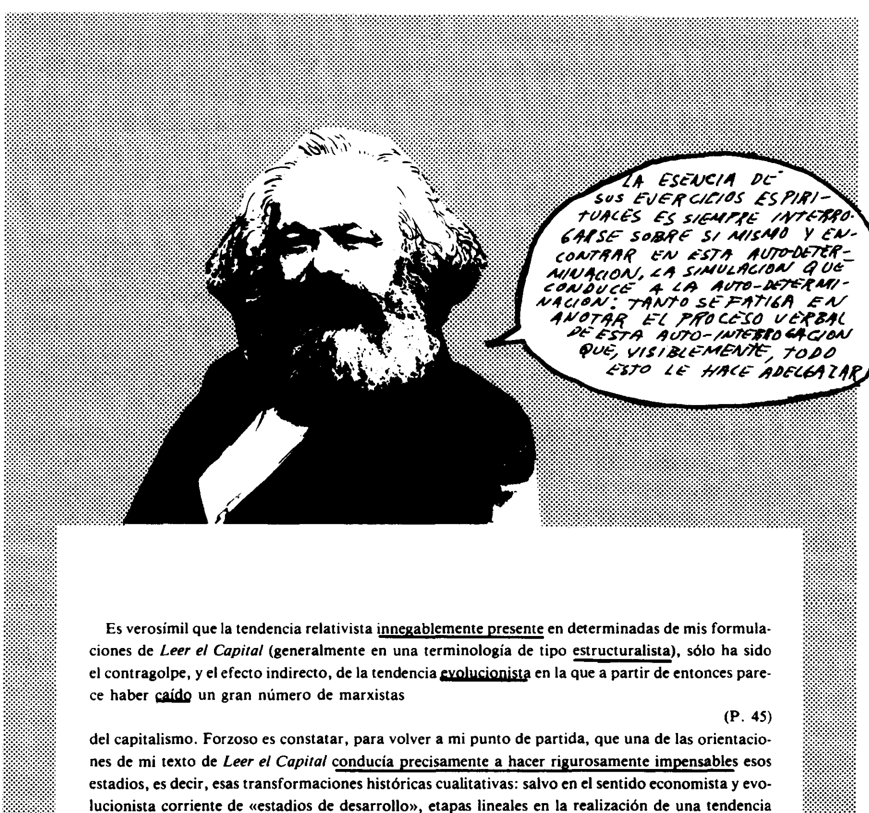
(P. 40)

Pero, también hay que decirlo, idea «economista» de la que Marx, en algunos de sus textos, tomados aisladamente, no parece haberse liberado totalmente, aunque desplace su objeto de la esfera «superficial» del mercado *a la esfera de la producción de la «reproducción»* de conjunto *de las condiciones de*



más encarnizados enemigos del marxismo, «antimarxistas» o «pretendidamente marxistas», ni siquiera sospechan!

La disciplina dominante es dominada por su propia dominación: la pretensión a regir el saber empírico y las ciencias que lo producen lleva, en esta variante de la ambición filosófica, a la pretensión de deducir el acontecimiento de la esencia, el dato histórico del modelo teórico. Si se llevara la autocrítica hasta el fin, se descubriría que de lo que se trata es de repudiar no sólo la ambición inicial de *deducir* los modos de producción existentes (ver: «en ninguna forma podemos *deducir* si el modo de esta constitución»; «deducible del esquema de estructura de la formación social en general») de una especie de combinatoria escolástica de los modos de producción posibles y de sus transformaciones, sino también la pretensión «teórica» en que se funda esta ambición y que halla su justificación «teórica» en la negativa del «relativismo» y del «historicismo», la de una «ciencia» sin práctica científica, una «epistemología» reducida a un discurso jurídico sobre la ciencia de los demás.



Es verosímil que la tendencia relativista innegablemente presente en determinadas de mis formulaciones de *Leer el Capital* (generalmente en una terminología de tipo estructuralista), sólo ha sido el contragolpe, y el efecto indirecto, de la tendencia evolucionista en la que a partir de entonces parece haber caído un gran número de marxistas

(P. 45)

del capitalismo. Forzoso es constatar, para volver a mi punto de partida, que una de las orientaciones de mi texto de *Leer el Capital* conducía precisamente a hacer rigurosamente impensables esos estadios, es decir, esas transformaciones históricas cualitativas: salvo en el sentido economista y evolucionista corriente de «estadios de desarrollo», etapas lineales en la realización de una tendencia que en sí misma no ha cambiado.

(P. 46)

CAPÍTULO III

LA RETÓRICA DEL CIENTIFISMO: CONTRIBUCIÓN A UN ANÁLISIS DEL EFECTO MONTESQUIEU

«Los gascones tienen más imaginación que los normandos».
MALEBRANCHE
La búsqueda de la verdad.

Quien quiera analizar el funcionamiento de una tradición letrada no encontraría ejemplo más tópico que el conjunto de los comentarios suscitados por la teoría de los climas de Montesquieu: un problema que se remonta al antigüedad clásica ya que constituye un tema clásico de los exámenes académicos (hasta Pan en 1743, algunos años antes de la aparición de *El espíritu de las leyes:* «¿la diferencia de los climas donde los hombres nacen contribuye a la diferencia de sus inteligencias?»); un problema con una profusión de «fuentes», reales o presuntas, bien dispuestas para encender y alimentar las querellas eruditas; innumerables comentarios que, de acuerdo con las reglas del juego, se encubren parcialmente tomando el texto canónico a la vez demasiado serio y no lo bastante como para preguntarse no sobre la verdad (u originalidad) de las tesis que Montesquieu profesa, sino sobre la lógica del modo de argumentación que empleo para producir un *efecto de verdad.*

No valdría la pena interrumpir la letanía de los celebrantes para intentar constituir el objeto del culto en objeto de ciencia y, más concretamente, en *documento* para la ciencia de la ciencia social, si esta especie de estados crepusculares donde la ciencia social naciente vacila entre el mito y la ciencia propiamente dicha no ofrecieran una buena ocasión para captar la lógica de los mitos cultos que atormentan todavia a la ciencia social. En efecto, la teoría de los climas constituye un notable paradigma de la *mitología «científica»,* discurso fundado en la creencia (o el prejuicio) que se inclina hacia la ciencia y que se caracteriza, pues, por la coexistencia de *dos principios entremezclados de coherencia:* una coherencia proclamada, de apariencia científica, que se afirma por la multiplicación de los signos exteriores de cientificidad, y una coherencia escondida, en principio mítica. Este discurso de doble juego y doble entendimiento debe su existencia y eficacia social al hecho de que, en la edad de la ciencia, la pulsión inconsciente que induce a dar a un problema socialmente importante

una respuesta unitaria y total, a la manera del mito o de la religión, sólo puede satisfacerse recogiendo los modos de pensamiento o expresión científicos.

EL APARATO CIENTÍFICO

Cuando, por una preocupación de política epistemológica nos esforzamos en mostrar las inconsecuencias de la mitología racionalizada [1], impedimos al mismo tiempo la posibilidad de captar lo que a esa mitología le confiere una consistencia y una eficacia sociales suficientes para motivar semejante crítica —y resistirla—, es decir, la conjunción del aparato «científico» (que tiene una eficacia simbólica independiente de su valor deverdad) y la red de significaciones míticas que le aseguran una coherencia de otro tipo. Dicho con otras palabras, la más radical ruptura con la disposición hagiográfica que induce naturalmente a los celebrantes a justificar todo [2] no implica que se renuncie a tomar en cuenta todos aquellos elementos de la *retórica de la cientificidad* que, además de atestiguar su intención científica, contribuyen a la eficacia específica de la mitología «científica». Se trata, en primer lugar, de todas las adquisiciones de ciencia médica del siglo XVI, teoría de los humores y, sobre todo, teoría de las fibras, elaborada por John Arburthnot [3]. «El aire frío estrecha las

[1] Pierre Gouru, que extrae todas las consecuencias de los libros 14 al 17 de *Esprit de Lois* sin percibir el principio, propiamente mítico, que otorga verdadera coherencia a este discurso aparentemente incoherente, tiene razón en observar: «era interesante poner de manifiesto estas concepciones de Montesquieu porque duermen en nosotros —dispuestas a despertar— como dormían en él. También nosotros pensamos, a pesar de los desmentidos que pueda aportar una observación más correcta que en los tiempos de Montesquieu, que las gentes del norte son más altas, más calmosas, más trabajadoras, más honestas, más emprendedoras, más dignas de fe, más desinteresadas que las gentes del sur» (P. Gourou «el determinismo físico en *L'Espuit des lois*», *L'Homme*, Septiembre-Diciembre, 1963. pp. 5-11). Pero si la oposición entre el Norte y el Mediodía continúa funcionando en los cerebros, trátese de pensar la oposición entre los «países desarrollados» y los «países en vías de desarrollo» («el eje Norte-Sur) o, dentro de un mismo país, la oposición entre las regiones («el Norte y el Mediodía»), sería un anacronismo pensar que Montesquieu (que, según este principio de clasificación, sería un «hombre del Mediodía») piense en alguna medida en la oposición entre el Norte y el Mediodía de Francia, que, como Roger Chartier ha demostrado, sólo aparecerá posteriormente.

[2] He aquí una manifestación ejemplar de ésto: «una vez más, esta experiencia rudimentaria (se trata de la experiencia sobre una lengua de cordero que Montesquieu relata al principio del libro 14 sobre el clima) no nos provoca risas; al contrario de Brèthe de la Gressaye, nosotros vemos aquí un presentimiento del sistema vaso-motor de circulación sanguínea y una forma de la adaptación del organismo al clima. Pero lo importante es que Montesquieu, justo en el momento en que podría parecer que está encaprichado por construcciones intelectuales, nos presenta una experiencia» (P. Verniere, *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 79).

[3] Anotación para una sociología de la tradición letrada: «One of the greatest achievements of the Abbe Dedieu, in the course of a long career devoted largely to the study of Montesquieu was the discovery, as a source of the theory of climatic influence, of

extremidades de las fibras exteriores del cuerpo; lo que aumenta su tensión, y favorece la vuelta de la sangre de las extremidades hacia el corazón. Disminuye la longitud de esas fibras; lo que hace aumentar todavía más su fuerza. Por el contrario, el aire caliente relaja las extremidades de las fibras, y las alarga; disminuye su fuerza y su tensión» (XIV, 2)[4]. Un psicoanálisis del espíritu científico revelaría aquí las imágenes primitivas y oposiciones propiamente míticas que, a favor de la polisemia de las palabras (equilibrio, potencia, tensión, etc.), se deslizan en la descripción anatómica y fisiológica: la metáfora de la dilatación se combina con el esquema de lo tenso (o apretado) y de lo relajado para establecer, bajo las apariencias de la descripción científica, la equivalencia del frío y de la fuerza (o del calor y la debilidad) que constituye la esencia misma, como veremos, de la coherencia mítica[5]. Asimismo se podría mostrar hasta qué punto la teoría de los humores se combina con las más profundas representaciones de los alimentos (el cerdo, por ejemplo, XXIV, 25) para dar razón del régimen alimentario, otra supuesta mediación entre el clima y las disposiciones corporales y mentales. Pero el aparato y el equipo «científicos» no se limitan al uso de las palabras y de los modelos cultos ni incluso al recurso de la experimentación (la observación al microscopio de una lengua de cordero). Todo indica que Montesquieu, tomando como modelo el sistema de Descartes, intenta fundar una ciencia de los hechos históricos capaz de captar, como la física, las «relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas» (I, 1). En nombre de la ciencia, en nombre de la fe en el progreso de la ciencia y en el progreso por la ciencia (ciencia enunciada en términos muy cartesianos en el *Discurso sobre los motivos que deben alentarnos a las ciencias* de 1725), transgrede los límites del conocimiento científico sucumbiendo a lo que resultaría, para un científico más avanzado, como una forma de presunción, e incluso de usurpación.

John Arburthnot's *Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies»* (R. Shackleton, The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate, *Revue internationale de philosophie*, IX, 1955, Fasc. 3-4, pp. 317-329).

[4] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Ginebra 1748; y París, Clásicos Garnier, 2 vol., 1973. Las referencias remiten a los libros, en cifras romanas, y a los capítulos, en cifras árabes.

[5] Un comentador traduce: «por el contrario, el aire caliente alarga y debilita esas fibras, la sangre circula entonces más lentamente. El clima frío hace, pues, el cuerpo más vigoroso, más ágil la sangre, mientras que el calor *ablanda, distiende, paraliza»* lo que prueba que ese *sub-entendido* es bien entendido (A. Merquiol, Montesquieu y la geografía política, *Revue internationales d'histoire politique et constitutionnell*, VII, 1957, pp. 127-146.

Pero, bajo el aparato científico, aflora por todas partes la base mítica. Sin entrar en largos análisis, puede restituirse, en forma de un simple esquema, la red de oposiciones y equivalentes míticas, verdadera estructura fantasmática que apoya toda la «teoría».

Como ocurre siempre, esta red de relaciones se engendra a partir de un pequeño número de oposiciones que generalmente sólo se indican por uno de sus términos, el que aparece marcado[6], y que se reducen a una oposición generadora, la del *dueño* (de sí y, por tanto, de los otros) y la del *esclavo* (de los sentidos y de los dueños). Los hombres del Norte, hombres verdaderamente hombres «activos», viriles, tensos, tirantes como resortes («el hombre, dice en alguna parte Montesquieu, es como un resorte que vale más, cuanto más tirante esté»), y hasta en sus pasiones, caza, guerra o bebida. Por el contrario, los hombres del *Mediodía* están condenados a la servidumbre, al imperio de los sentidos, de la sensación pero también de la imaginación, principio de la *pleonexia* erótica y asimismo de los tormentos de la sospecha y de los celos; están condenados a la pasividad (femenina) ante la pasión pasiva por excelencia, el amor físico, insaciable e imperioso, pasión de la mujer, entendida como pasión por la mujer y como pasión femenina y feminizante, pasión que *enerva,* debilita, *reblandece,* priva de *tensión,* de energía[7]. Estas disposiciones relajantes y relajadas, en una palabra, afeminadas[8], construyen una humanidad doblemente sierva y condenada a sufrir la dominación por no saber dominarse. Toda esta parte de la oposición fundamental se realiza en el fantasma del serrallo[9], lugar del amor que «nace y se cal-

[6] De ahí que numerosas propiedades de los pueblos del Mediodía, negativas, sólo se traigan a colación por las necesidades de la descripción de las virtudes de los pueblos del Norte: «cuánto más confianza en unos mismo, más coraje; más conocimiento de la propia superioridad, es decir, *menos* deseo de venganza; más opinión de la propia seguridad, es decir, más franqueza, menos sospecha; más opinión de la política y de las trampas» (XIV, 2), (en el esquema, se han anotado los temas no característicos, que sólo aparecen por un efecto de simetría, y únicamente en segundo plano).

[7] Se ve aquí la profunda complicidad entre el juego de palabras y el juego de los fantasmas científicamente garantizados. Piénsese, por ejemplo, en las condenas médicas del onanismo y de todas las formas de intemperancia propias para arruinar la «economía animal» derrochando la «fuerza vital» que florecen en el siglo XVIII: «la lucha contra la masturbación ocupa un lugar destacado en el siglo XVIII en el discurso represivo sobre la sexualidad. Desde 1710, con la aparición en Londres de la obra del doctor Dr. Drakker, *Onan ou le péché affreux d'onanisme*, hasta final de siglo, se han consagrado a este «funesto hábito» setenta y seis obras, entre libros, folletos y artículos (T. Tarczylo, *L'Onanisme* de Tissot, *Dix-huitième siècle, Représentations de la vie sexuell*, n.° 12, 1980, pp. 79-96).

[8] Un empleo muy parecido de la palabra afeminado aparece en Diderot: «si se le perdona su gusto afeminado por la galantería, era lo que se llama un hombre de honor» (Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145).

[9] Jean Starobinski ha comprendido bien la ambivalencia de la imagen del serrallo de Ispahan, realización colmada de la servidumbre, y del despotismo de Oriente: «Las imágenes «voluptuosas» se describen con demasiada complacencia como para no corresponder a las angustias imaginarias de Montesquieu» (J. Starobinski, *Montesquieu par lui-meme*, París, Le Seuil, 1953, pp. 67-68).

NORTE = FRÌO enfermedades frías, suicidio (XIV, 12)	MEDIODÍA = CALIENTE enfermedades calientes, lepra, sífilis, peste (XIV, 11)
APRETADO = FUERTE (tenso)	RELAJADO (COBARDE) = DEBIL
fuerza de cuerpo y de espíritu, confianza en sí mismo = VALOR = FRANQUEZA	debilidad = desaliento = (deseo de venganza = sospechas, trampas, crímenes = cobardía (XVII, 2)
insensibilidad (a) al dolor (b) y a los placeres (c)	SENSIBILIDAD extrema a los placeres (de los sentidos) (d) = amor = SERRALLO (XIV, 2)
música sosegada (óperas de Inglaterra)	musica importada (óperas de Italia)
(imaginación reducida) (XIV, 15)	IMAGINACIÓN VIVA = sopecha (e) = CELOS (XVI, 13)
actividad = VIRILIDAD (f)	PASIVIDAD física PEREZA intelectual
(noble) empresa = sentimientos generosos = curiosidad	inmutabilidad de las leyes y de las costumbres (g)
caza, viajes, guerra, vino (XIV, 2)	Monaquismo (XVI, 7)
(monogamia, igualdad de sexos)	POLIGAMIA («servidumbre doméstica» (XVI, 2, 9)
LIBERTAD (XIV, 13) = Monarquía y República	SERVIDUMBRE DESPOTISMO (h)
Cristianismo	Mahometismo

a — «Las sensaciones son por tanto menos vivas» (XIV, 2).

b — «Para insuflarle sentimientos a un moscovita hay que despellejarle» (XIV, 2).

c — «La física del amor apenas tiene fuerza para hacerse sensible» (XIV, 2).

d — «Se ama al amor por sí mismo; es la causa única de la felicidad; es la vida» (XIV, 2). «Naciones voluptuosas» (XVI, 8).

e — «La naturaleza que ha dado a esos pueblos una debilidad que les hace tímidos, les da también una imaginación tan viva que todo les extraña por exceso» (XIV, 3). «La ley de los alemanes (...) no castigaba al crimen de la imaginación, castigaba el de los ojos. Pero cuando se transportó a España una noción germánica (...) se encendió la imaginación de los pueblos, calentándose también la de los legisladores; la ley sospecha todo respecto a un pueblo que pueda sospechar todo» (XIV, 14).

f — «Los pueblos *guerreros,* bravos y activos, afectan inmediatamente a los pueblos *afeminados,* perezosos, tímidos» (XVII, 3). «Según determinados cálculos que se han hecho en diversos lugares de Europa, nacen más chicos que chicas: por el contrario, los relatos de Asia y de Africa nos dicen que allí más chicas que chicos» (XVI, 3).

g — «Si a esta debilidad de órganos que hace a los pueblos de Oriente los más impresionables del mundo, se une una cierta pereza de espíritu, naturalmente vinculada a la del cuerpo, pereza por la que ese espíritu no es capaz de ninguna acción, ningún esfuerzo, ninguna contención, se comprenderá que el alma que una vez ha recibido impresiones no pueda ya cambiarlas. Por eso las leyes, las costumbres y las maneras (...) de Oriente son las mismas que hace mil años» (XIV, 4).

h — «En los climas cálidos, donde normalmente reina el despotismo, las pasiones se hacen sentir antes, pero se mitigan también antes» (V, 15). «En los climas cálidos, las mujeres son nubiles a los 8, 9 y 10 años; así, la infancia y el matrimonio van siempre juntos. Pero son viejas a los 20: por eso, en ellas la razón no va nunca a la par con la belleza. Cuando se impone la belleza, falta la razón; cuando se podría conseguir la razón, ya no hay belleza. Las mujeres no pueden ser independientes porque, en su vejez, la razón no puede procurarles un dominio que ni siquiera la belleza les procuró en su juventud» (XVI, 2). «Hay climas en que lo físico tiene una fuerza tal que lo moral no puede casi nada. Dejad a un hombre con una mujer: toda tentación acabará en una caída, el ataque es seguro, la resistencia nula. En este país, en lugar de preceptos, se necesitan candados» (XVI, 8). «Hemos dicho ya que el gran calor enervaba la fuerza y el coraje de los hombres; y que en los climas fríos había una cierta fuerza de cuerpo y espíritu que hacía a los hombres capaces de acciones de largo aliento, penosas, grandes y audaces (...). Por tanto, no es de extrañar que la *cobardía* de los pueblos de los climas cálidos les haya hecho casi siempre *esclavos* y que el coraje de los pueblos de los climas fríos les haya mantenido *libres*» (XVII, 2).

ma sin cesar», y de la poligamia, aparente servidumbre de las mujeres que tiene su origen en la servidumbre del hombre con respecto a los sentidos y, por tanto, con respecto a las mujeres. A través de la oposición principal masculino-femenino, la relación con la mujer, y con la sexualidad, dirige esta mitología que, como suele ocurrir frecuentemente, es producto de la combinación de fantasmas sociales y de fantasmas sexuales socialmente construidos. Y no debe ser casual que Montesquieu haya llegado a plantear explícitamente la cuestión de la «vinculación del gobierno doméstico con la política» (XVI, 9): en efecto, además de la sexualidad y la política, es allí donde se anuda la trama de las razones conscientes, donde se habla de «servidumbre doméstica» en el sentido de «imperio sobre las mujeres», y de la cadena escondida de los fantasmas insconscientes socialmente organizadas, donde se trata del imperio *ejercido* por las mujeres (con el tema de la *trampa,* fuerza de los débiles) y del despotismo como único medio de escapar de ese imperio que ha dejado a los hombres especialmente sometidos a tal poder *universalmente maléfico* [10]. Como se ve, no hay que pedir al mito, incluso «racionalizado», más lógica de la que éste pueda ofrecer.

Aunque esté siempre presente en su totalidad en la cabeza del autor y de sus lectores (que, por ejemplo, bajo pasividad entienden femineidad), el sistema de relaciones míticas no se manifiesta nunca como tal y la lógica lineal del discurso sólo permite efectuar una a una y, por tanto, sucesivamente, las relaciones que lo constituyen. En estas condiciones nada impide a la intención racionalizadora que define la mitología «científica» encubrir la relación mítica por una relación «regional» con la que se *dobla* y que a la vez *rechaza.* Así, por ejemplo, la relación mítica entre la pasividad y la femineidad o la actividad y la virilidad que nunca se expresa como tal aparece bajo la máscara de una «ley» demográfica que atribuye un excedente de varones a los pueblos «guerreros» del Norte y un excedente de chicas a los pueblos «afeminados» del Mediodía (XVI, 4); asimismo, la relación entre los «licores espirituosos», bebidas (y pasiones) fuertes de los fuertes, y los pueblos «guerreros», que la ley convierte en «furiosos» y no, como en otras partes se decía, en «estúpidos», sólo se instituye a través de una teoría «culta» de la transpiración (XVI, 10), que sirve también para justificar la negativa opuesta por determinadas civilizaciones del Mediodía al consumo del cerdo (XXIV, 26); en fin, el vínculo que une directamente la pasividad o la sensualidad a la poligamia puede establecerse al nivel de la lógica patente bien al amparo de la biología, con el tema de la nubilidad precoz de las mujeres del Mediodía (XVI, 2), bien al de la demografía, con el tema que ya hemos visto

[10] Supongamos por un momento que la ligereza de espíritu y las indiscrecciones, los gustos y ascos de nuestras mujeres, sus grandes y pequeñas pasiones, se transportaran a un gobierno de Oriente, con la misma actividad y libertad que ellas tienen entre nosotros; ¿qué padre de familia podría estar un momento tranquilo? por todas partes gentes sospechosas, por tdoas partes enemigos; el Estado se desmoronaría, correrían ríos de sangre» (XVI, 9).

del excedente de mujeres (XVI, 4). El discurso culto funciona como una red de eufemismos que permiten a la pulsión social expresarse en una forma socialmente aceptable o incluso aprobada y prestigiosa. Así, la verdad mítica, de entrada enunciada, pero en forma científicamente eufemizada y, por tanto, disimulada, de la oposición entre el aire frío que *estrecha* las fibras y el aire caliente que las *relaja,* cincuenta páginas más adelante, se abre paso a través del «relajamiento» de las censuras que autoriza e impone la lógica de lo resumido: «no hay que extrañarse que el *relajamiento* de los pueblos de climas cálidos les haya hecho casi siempre esclavos y que el valor de los pueblos de los climas fríos les haya mantenido libres» (XVII, 2). Relajamiento de las fibras, relajamiento de las costumbres, relajamiento de la tensión vital y de la energía viril, cobardía: como vemos, para engendrar mitos socialmente aceptables basta con dejar jugar a las palabras, basta con hacer el juego de las palabras, con hacer juegos de palabras. Como *cobarde,* que significa a la vez *distendido, flojo, blando, débil, asustadizo,* la mayor parte de las palabras tienen varios sentidos que son lo bastante diferentes e independientes como para que su aproximación, en una frase ingeniosa, por ejemplo, produzca un efecto de sorpresa, y lo bastante semejantes, sin embargo, para que esa evocación de la unidad parezca fundarse en la razón. Los fantasmas sociales que engendra el inconsciente cultivado del escritor, se aseguran también por la complicidad y la docilidad de una lengua y de una cultura que son el producto acumulado a lo largo del tiempo del mismo inconsciente social. Para producir los principios fundamentales de su «teoría» de los climas [11], Montesquieu no necesitaba ni a Aristóteles, ni a Bodino, ni a Chardin, ni al abate Di Bos, ni a Arburthnot, ni a Espiard de la Borde ni a todas las *fuentes conocidas* que los eruditos no paran de descubrir: le basta con buscar en sí mismo, es decir, en un inconsciente social que tenía en común con todos los hombres cultivados de su tiempo [12] y que constituye también la esencia de las «influencias» que éstos hayan podido ejercer sobre él. Lo que no impide que por la libertad o el *refuerzo* que confiere al fantasma social y por la autoridad y legitimidad que aporta a su expresión, la tradición letrada forma parte de las posibilidades de las

---

[11] Para una reseña de las «fuentes, ver sobre todo R. Mercier, la teoría de los climas de las «Reflexions crítiques» sobre *«L'Espirit des lois», Revue d'histoire litteraire de la France,* año 53, Enero-Marzo 1953, pp. 17-37 y 159-174.

[12] Si ha habido alguna vez una teoría popular, una verdad admitida por casi todos en aquel tiempo, fue sin duda de las influencias del clima y del sol sobre la salud, la felicidad individual y colectiva, en forma de regímenes políticos, legislación privada y pública» (A. Merquiol, *loc. cit.*). La propia lógica de la puja erudita que induce a extender constantemente el universo de las «fuentes» (o de las «influencias») suscita la pregunta poco pertinente también sociológicamente de la «originalidad» (ver, por ejemplo, P. Verniere, *loc. cit.*, p. 82). (Los mismos que observan que Montesquieu puede dar como personales ideas ya formuladas con anterioridad a él, conceden implícitamente el estatuto de «fuente», y, por tanto, de principio de «influencia», a toda obra que contenga una idea semejante a las de Montesquieu que haya sido reseñada en la biblioteca del filósofo).

condiciones sociales de posibilidad del mito culto, es decir, del lenguaje de aspecto científico con que se reviste su propia existencia. También de su reflexión: en caso contrario, sería difícil comprender cómo entre tantos comentadores a ninguno se le haya ocurrido analizar la lógica específica de la mitología científica que, si particularmente visible en la teoría de los climas, se extiende a todo el conjunto de *l'Esprit del lois*[13]. La sumisión y complacencia que exigen las obras legítimas y la disminución de la lógica vigilancia que se observa siempre que el inconsciente social queda satisfecho[14] se conjugan aquí para excluir que se pueda tratar como objeto de ciencia lo que se da como objeto de culto y sujeto de ciencia.

Así pues, el efecto absolutamente especial de imposición simbólica que se produce superponiendo la apariencia de cientificidad a las proyecciones del fantasma social o a las preconstrucciones del prejuicio mediante la transposición de los métodos u operaciones de una ciencia más conseguida o simplemente más prestigiosa, en justicia, debería llamarse efecto Montesquieu. Efecto que, aún sin ser desconocido en la física o la biología[15], tiene su terreno ideal en las ciencias sociales, donde las teorías conseguidas por la imitación mecánica de aquéllas, especialmente de la física[16], son inmontables.

---

[13] Puede uno preguntarse si ese principio de la *unidad orgánica* que tanto complace reconocer en el *Espíritu de las leyes*, y que los visibles nexos entre la teoría de los regímenes (y en particular del despotismo) y la teoría de los climas (y tantas otras correspondencias a propósito de la condición de las mujeres, el derecho de conquista, etc.) atestiguan, no es del mismo tipo; y si la «teoría» del clima no funda en la razón —mítica— el conjunto de toda la «teoría» (ver «el imperio del clima es el primero de todos los imperios»; XIX, XIV).

[14] Basta con seguir la posterioridad de la teoría de los climas desde la Escuela de la ciencia social de los Le lay, A. De Previll, H. de Tourvill, P. Dureau, P. Deschampas y E. Demolins, a la Escuela de ciencias políticas y sus ejercicios de geografía política, de la *Antropo-geografía* de Ratzeel a la *Geopolitik*, para adivinar los fundamentos (políticos) de la adhesión a una «teoría» que, entre otras cosas, tiene por efecto hacer la historia reduciendo el determinismo histórico, sustituido por la acción histórica, al determinismo físico, que lleva a aceptar o a justificar el orden establecido (tal es, por lo demás, la función que Montesquieu atribuye al principio del determinismo físico: «una ley que parece injusta a la razón teórica, y que se podría estar tentado a corregir en nombre del derecho natural, es en realidad con muchas otras leyes; no se podría cambiar sin oponerse al mismo tiempo el espíritu general de la nación; de ahí que lo mejor desde el punto de vista teórico sería en realidad un error político. Así, pues, es preferible renunciar a lo absoluto de la justicia, para salvaguardar el orden tradicional, aunque sea imperfecto» —J. Starbinski, *op. cit.* pp. 86-87.

[15] G. Canguilhem, *Ideologie et rationalité dans l'histoire des* sciences de la vie, París, Vrin, 1977, pp. 39-43.

[16] Como contribución a una patología del espíritu científico, puede leerse la obra de Verner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (Londres, Routledge and Kegan, 1962), que describe algunas formas teratológicas del organicismo (Bluntschli, Schaffle, Lilienfeld) o del mecanismo (por supuesto Pareto, pero también Cary Lundderg Dodd, etc.). Y también, dentro de la misma lógica, el estudio de Cynthia Eagle Russett, *The Concept of Equilibrium in American Social Throught*, New Haven, Yale University Press, 1966.

AKAL UNIVERSITARIA

Serie Educación

Director:
MARIANO F. ENGUITA

Con este trabajo, Bourdieu no sólo ha logrado superar el economicismo y el culturalismo habituales en los estudios sobre el lenguaje, sino que ha contribuido a definir la lengua en tanto que instrumento de acción y de poder a la vez que ha pretendido exorcizar aquellos actos de magia social basados en palabras nada inocentes en la medida en que producen el reconocimiento de las autoridades legítimas al favorecer el desconocimiento de la arbitrariedad en que se sustentan. Como él mismo escribe, los dominados no podrán constituirse como grupo para movilizarse y movilizar las energías que potencialmente poseen si no son capaces de poner en cuestión las categorías de percepción del orden social existente, ya que dichas categorías al ser producidas por y para dicho orden les imponen su reconocimiento y, en consecuencia, la sumisión.